سينا للنشر

د. رفعت سيّد أحمد




الحركات الإسلامية
في مصر وإيران

الناشر
سينا للنشر
المدير المسئول
راوية عبد العظيم

١٨ ش ضريح سعد - القصر العينى
ص . ب ٢٦٧٤ - القاهرة - ج.م.ع
ت : ٣٥٤٧١٧٨

الحركات الإسلامية
في مصر وإيران

الطبعة الأولى ١٩٨٩

الغلاف : عماد حليم
الإخراج الفنى : إيناس حسنى
المراجعة اللغوية : السيد عبد المعطى



د. رفعت سيّد أحمد


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

« إلى روح أبي ... عرفانا بالفضل »

(*) أود أن أتوجه بالشكر والتقدير إلى كل من ساهم في مساعدتي على خروج هذا الكتاب بهذا الشكل وأخص بالشكر أ.د/ فاروق يوسف أحمد الذي كان مشرفا على هذا العمل عندما كان إطروحة للحصول على درجة الدكتوراة. وكذلك المرحوم أ.د/ خيري عيسى و أ.د/ عبد الهادي الجوهري ، و أ.د/ محمد عمارة ، والمستشار طارق البشري ، والأستاذ/ أسامة حميد ، و الدكتور/ محمد مورو ، وغيرهم من الأصدقاء والزملاء الذين أثروا هذا العمل بآرائهم وأفكارهم، فشكرا لهم.

(المؤلف)

كلمة الناشر

* قضية (الإحياء الإسلامى) كما عاشته المجتمعات الإسلامية منذ بداية السبعينيات وحتى الآن ، باتت تمثل واحدة من أعقد وأهم قضايانا المعاصرة ، ويزداد الأمر أهمية بانسحاب القضية على مجتمعين مثل « المجتمع المصرى » و « المجتمع الإيرانى » بهمومهما وقضاياهما المتفردة وحركاتهما الإسلامية الغاضبة .

* و « *دار سـينا* » وهى تقدم هذا العمل إسهاما منها بواحدة من الدراسات العلمية الجادة فى حقل ملىء بالأشواك والصعاب لتسجل منذ البداية هذه الملاحظات من منطلق احترامها لرسالتها التنويرية فى مجال الثقافة :

أولا : تنشر الدار هذا العمل - إيمانا منها بحرية الكلمة وبأن اختلاف الرأى لايفسد للود والعلم والفكر ، قضية - رغم اختلافها مع الكثير من الآراء والتحليلات التى وردت فى هذه الدراسة بشأن الحركات الإسلامية وبشأن مستقبلها.

ثانيا : أن « *دار سـينا* » ترى أن على الحركات الإسلامية فى كل من مصر وإيران أن تنظر بتفتح واستنارة أكثر لقضايا وهموم المجتمع ولمستقبله ، وان تتمتع بأفق سياسى واجتماعى أرحب سواء فى تعاملها مع تراث الإسلام أو تعاملها مع غيرها من القوى غير الإسلامية ، إذ أن مستقبل مصر والعالم الإسلامى مرهون بوعى كافة القوى بطبيعة التحديات المفروضة علينا داخليا وخارجيا.

ثالثا : أن « *دار سـينا* » وهى تقدم هذا العمل الذى كان من قبل أطروحة الدكتوراه للمؤلف الدكتور رفعت سيد أحمد ، لترجو أن يكون فاتحة لحوار سياسى ديمقراطى حوله يتسع لكثير من الأفكار والقضايا المثيرة للجدل وبما احتواه من معلومات ووثائق وحقائق جديدة ومتميزة، وتأكيدا لأهمية الحوار البناء فى صنع مستقبل أفضل لمصر.

سـينا للنشـر



المقدمة



إن قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، من القضايا ذات الأبعاد المتعددة فى أسبابها وخصائصها وتأثيرها، وهى من القضايا المعقدة فى عناصر تكوينها، ويزداد تعقيدها إذا ما انسحبت على واقع متغير ومتجدد مثل الواقع المصرى، والواقع الإيرانى، وإذا ما انسحبت أيضا على فترة زمنية تعد من أهم فترات الإحياء الإسلامى المعاصر : فترة السبعينيات . فالقضية إذن من الصعوبة بمكان حيث يصعب دراستها دون تمحيص وتدقيق علميين فى كافة جوانبها وأبعادها وهو ما تحاوله هذه الدراسة التى امتد العمل فيها زهاء الأربع سنوات. وفى هذه المقدمة سوف نتعرض للنقاط التالية بالتحليل : أولاً، موضوع الدراسة. ثانيا، أهمية الدراسة. ثالثا، الافتراضات الرئيسية للدراسة. رابعاً، الدراسات السابقة. خامسا، منهجية الدراسة. سادسا، التقسيم العام للدراسة.

أولا : موضوع الدراسة

إن الناظر لخريطة العالم المعاصر يلحظ صعودا لما اصطلح على تسميته بالإحياء أو البعث، أو الصحوة الإسلامية. وتمثل ذلك فى الاهتمام النظرى والسياسى بحركات الإحياء الإسلامى، وبأطروحاتها السياسية، على امتداد العالم الإسلامى وتزايد هذا الاهتمام مع نجاح الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩، باعتبارها أعلى درجات الصحوة الإسلامية لقد أصبح معروفا أن أغلب المجتمعات الإسلامية المعاصرة تعيش منذ بداية السبعينيات، حركة إحياء دينى، تمثل العودة إلى الإسلام الأصولى أحد أهم مظاهرها، ولقد تعددت التفسيرات، وتباينت، بشأن موضوع الإحياء الإسلامى، حيث أرجعتها بعض الاتجاهات إلى عنف عملية الانفتاح الاقتصادى والثقافى والسياسى على الغرب والتى صاحبها ضعف فى البنى الاقتصادية والثقافية والسياسية للمجتمعات الإسلامية، فكان الخلل الذى أنتج هاجس الإلحاح على العودة إلى التراث، وبنفس القدرمن العنف الذى تم به الانفتاح على الغرب [1]. فى حين تناولتها اتجاهات أخرى باعتبار، الإحياء الإسلامى يعود إلى الإسلام ذاته، كدين وكمنهج شامل للحياة، وسط عالم معاصر- هو عالم السبعينيات - تتقاسمه أيديولوجيتان رئيسيتان هما الماركسية والرأسمالية وأن الإسلام تكمن بداخله عوامل إحيائية متجددة وهى لم تمت على الإطلاق، وعليه هى لم تبعث من جديد، وما حدث فى السبعينيات والثمانينيات، هو " عودة طبيعية " إلى الذات الحضارية بعد أن تم تجريب النماذج الاجتماعية والسياسية الغربية بالمنطقة الإسلامية وإخفاقها جميعا على امتداد المائتى عام الأخيرة من تاريخ المجتمعات الإسلامية.إن

ما حدث وفق أصحاب هذه الاتجاهات هو نوع من الاحتجاج السياسى والاجتماعى أخذ من (الإسلام الأصولى) أداته ووسيلته، لأنها أداته التاريخية المألوفة التى لم تمت [٢].

وفى اتجاه ثالث يرى أصحابه أن الإحياء الإسلامى فى السبعينيات يعود إلى عوامل بنيوية داخلية خاصة بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة، حين أخفقت المؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية التقليدية فى استيعاب أو مواجهة المتغيرات الحديثة المتجددة بداخل مجتمعاتها فأتى الإسلام كبناء مؤسسى ثقافى واجتماعى ليقدم البديل لإخفاق تلك المؤسسات وظيفيا فى مواجهة التكنولوجيا وعصر الالكترونيات مستندا إلى عقيدة التوحيد كجوهر للإسلام[٣].

وأخيرا يمكن للباحث أن يرصد اتجاها أخيرا يرى أصحابه بشأن تفسيرهم للإحياء الإسلامى فى السبعينيات على امتداد جغرافية عالم الإسلام، إن الإحياء لديهم مجرد ظاهرة تعود بجذورها إلى الانتكاسات السياسية والعسكرية التى أصابت المجتمعات الإسلامية الناهضة فى نهاية الستينيات فأصابت معها الأطروحات البديلة التى كانت سائدة مثل (القومية العربية) كما صاغها عبد الناصر فى مصر، ومثل الخيارات الوطنية الضيقة كما صاغتها إيران وباكستان وأندونيسيا وغيرها من البلدان الإسلامية بأفريقيا وآسيا، ولقد أنتجت هذه الانتكاسات ضرورة تجاوز تلك الإطروحات إلى أطروحة أكثر رحابة وشمولا، وكان ماسمى بالإسلام السياسى هو هذه الأطروحة [٤].

من هنا كانت هذه الدراسة، حول الإحياء الإسلامى، بوجه عام وداخل مصر وإيران على وجه الخصوص، تمثل محاولة من الباحث للإجابة عن تساؤلين رئيسيين أولهما : يدور حول الأسباب والخصائص والمظاهر الحقيقية للإحياء الإسلامى، كما عاشته دول عالم الإسلام خلال حقبة السبعينيات (١٩٧٠ - ١٩٨٠) وثانيهما : يستخدم أبرز نموذجين إسلاميين معاصرين فى تلك الفترة وهما النموذج المصرى والنموذج الإيرانى فى محاولة للإجابة عن سؤال ثان أساسى حول أسباب وخصائص ومظاهر الإحياء الإسلامى كما وضحت فى النموذجين خلال حقبة السبعينيات. وكيف ظهرت - تلك الأسباب والخصائص والمظاهر فى حالة المقارنة بين النموذجين المصرى والإيرانى. هذان السؤالان يمثلان مشكلة الدراسة والمحور الرئيسى الذى تدور حوله.

ثانيا : أهمية الدراسة

تثير دراسة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات بوجه عام وبالتطبيق على النموذجين المصرى والإيرانى بوجه خاص، أهميتين أساسيتين : الأولى، أهمية علمية أو نظرية، والثانية: أهمية سياسية أو عملية .

(١) الأهمية العلمية:يرى الباحث أن قضية مثل(الإحياء الإسلامى فى السبعينيات) على

كثرة ما كتب فيها أو حولها إلا أنها تظل غير مؤصلة علميا على الصعيد العربى بوجه خاص ويتضح ذلك أكثر إذا ما وجدنا أنها فى جانبها التطبيقى (مصر وإيران) تفتقر إلى دراسة علمية مباشرة حول النموذجين وهما فى وضع المقارنة أو التقابل وإن وجدت فهى دراسات جزئية، أو عامة تتناول القضية من منظور ضيق وبرؤية محلية [٥]، من هنا اكتسبت مشكلة البحث أهميتها، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى تعد الدراسة محاولة لتسجيل ورصد وتحليل الدور والرؤية السياسية للقوى الإسلامية غير العلنية (مثل جماعات الجهاد - وجماعة المسلمين المعروفة إعلاميا بالتكفير والهجرة - والتيار القطبى - والإخوان المسلمين) فى مصر أو تلك المشابهة لها إسلاميا فى إيران، من هنا فالأهمية العلمية للدراسة تتصاعد من مجرد التأصيل العام لأخطر إشكاليات الواقع السياسى والحضارى الإسلامى المعاصر إلى رصد وتحليل دور ورؤية القوى والتنظيمات المحركة لتلك الإشكالية (الإحياء الإسلامى) داخل النموذجين الإيرانى والمصرى.

(٢) الأهمية السياسية أو العملية : وهذه الأهمية تتمثل فى كون إشكالية الدراسة (الإحياء الإسلامى) تعد من القضايا الرئيسية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، فهى قضية يومية وحياتية متأصلة تمس جذور التكوين البنائى للقيم وللأفكار السائدة فى المجتمعات المعاصرة، وتؤثر مباشرة فى تشكيل وصياغة السياسات العامة لأنظمة الحكم بها، بل وأحيانا تفرض التغيير الثورى لأنظمة كانت فى حكم المستقرة تاريخيا.

وتتمثل الأهمية العملية أيضا فى ارتباط الإحياء الإسلامى فى السبعينيات والثمانينيات فى شقه الحركى بقضية عدم الاستقرار السياسى فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة، إذ يندر أن نجد داخل تلك المجتمعات خلال الفترة موضوع البحث - السبعينيات- حركة تغيير ثورى لا تقف خلفها قوى حركة الإحياء الإسلامى، وكانت مصر والسعودية وإيران أبرز النماذج الإسلامية تأكيدا على هذه الحقيقة [٦].

وتتأكد الأهمية العملية لمشكلة الدراسة فى ضوء علاقة التفاعل بين حركات الإحياء الإسلامى الممثلة للشق الحركى من قضية الإحياء وهموم وقضايا تلك المجتمعات، وفى مقدمتها (قضية فلسطين) بكل دلالاتها وأبعادها الإسلامية والسياسية، وتتمثل الأهمية العملية هنا فى كون حاضر ومستقبل هذه القضايا والهموم، وبالأخص قضية فلسطين مرتبطا مباشرة بحاضر ومستقبل قوى حركة الإحياء، ويتأثر بها فى علاقة تداخل دقيقة، ويمكن الجزم بأن مستقبل الأثنين، يحدد كل منهما الآخر ويتوقف مصير أى منهما على الآخر، وهنا تبرز أهمية دراسة الإحياء الإسلامى هذا وتثير دراسة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، فى مصر وإيران، قضايا أخرى فرعية مثل قضية العلاقة بين العروبة والإسلام، والعلمانية، والجهاد المسلح فى

الإسلام، وموضوع الأقليات المسلمة والأقليات غير المسلمة فى التصور الإسلامى والعلاقة بين الدين والدولة وجميعها قضايا ذات أهمية علمية وأهمية عملية .

ثالثا: الفروض الرئيسية للدراسة

يحاول الباحث في دراسته أن يثبت مدى صحة أو خطأ عدد من الفروض الرئيسية والتى مثلت فى أحد وجوهها محاور فكرية تجاه قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات بوجه عام وفى مصر وإيران بوجه خاص وأهم هذه الفروض :

١ - أن الإحياء الإسلامى فى السبعينيات يعنى فى معناه الرئيسى العودة إلى الأصول الإسلامية النقية (القرآن والسنة) وهى عودة جماهيرية بالأساس .

٢ - أن المعطيات المكانية التى تميز منظومة الدول الإسلامية كانت أحد أسباب حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات .

٣ - أنه يمكن تفسير حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات بإرجاعها إلى الضغوط التى لازمت عملية التغير الاجتماعى والانفتاح الاقتصادى والسياسى على الغرب التى عاشتها المجتمعات الإسلامية بوجه عام ومصر وإيران على وجه الخصوص خلال تلك الفترة.

٤ - أن حركة الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال السبعينيات تعود إلى أسباب عقائدية / إسلامية بالأساس بالإضافة إلى أ سباب اجتماعية وسياسية متعددة .

٥- أنه كان لتغرب القيادة السياسية فى مصر وإيران بالإضافة لتفريطها فى العديد من القضايا الوطنية والإسلامية المهمة - مثل قضية فلسطين - تأثير مباشر فى تعاظم دور قوى حركة الإحياء الإسلامى فى المجتمعين وفى بلورة رؤاها السياسية والاجتماعية ودفعها لتقديم البدائل للأنظمة السائدة .

٦- أن الفكر السياسى الشيعى ووجود الزعامة الدينية الشيعية ممثلة فى الخمينى كانت أحد أسباب الثورة وإحدى نقاط الخلاف الرئيسية بين النموذجين المصرى والإيرانى بشأن قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، لافتقاد النموذج المصرى لها .

رابعا : الدراسات السابقة

بشأن قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات فى مصر وإيران لا توجد دراسة أساسية علمية حول القضية، وعليه فإن هذه الدراسة اشتقت مادتها العلمية من صنوف متعددة من الدراسات والكتب ويمكن تقسيم الدراسات السابقة فى ثلاثة اتجاهات رئيسية :

١- كتب ودراسات تناولت أحد فروع قضية الإحياء فى مصر فى الفترة موضع البحث (١٩٧٠- ١٩٨١)، مثل تناول موقع الدين فى أيديولوجية العالم الثالث، نموذج لهذه الدراسات دراسة رباب الحسينى عن موقع الدين فى أيديولوجية العالم الثالث [٧]. أو موقف إحدى قوى حركة الإحياء الإسلامى من بعض القضايا السياسية مثل قضية الصراع العربى

الإسرائيلى، نموذج لهذه الدراسات دراسة أحلام السعدى فرهود عن التيار الدينى والسياسة المصرية [٨]. أو كتب تعرضت على وجه السرعة - دون تعمق - لرصد نماذج من قوى حركة الإحياء فى السبعينيات نموذج لهذه الدراسات كتاب صالح الوردانى عن الحركة الإسلامية فى مصر خلال السبعينيات [٩].

٢- كتب ودراسات تناولت أحد أفرع القضية فى إيران خلال الفترة موضع البحث دون ربطها بالسياق العام أو بالقضية الرئيسية وهى قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، مثل تناول الثورة الإيرانية كنموذج للتغيير الثورى فى دول العالم الثالث أو تناول دور المعارضة الإيرانية - فقط- فى النظام السياسى خلال الفترة ١٩٢٤- فترة والد الشاه السابق- حتى ١٩٧٨ عام الثورة الإسلامية، نموذج لهذه الدراسات رسالة الدكتوراه المقدمة من محمد نبيل أحمد عن التغيير الثورى فى دول العالم الثالث مع التطبيق على إيران[١٠]. أو الفساد السياسى فى عهد الشاه (١٩٤١- ١٩٧٨) كنموذج للفساد السياسى فى دول العالم الثالث وكنموذج لهذا دراسة نبوية على محمود عن الفساد السياسى فى الدول النامية مع دراسة تطبيقية للنظام الإيرانى حتى قيام الثورة الإسلامية [١١].

٣ - كتب ودراسات سابقة تناولت بعض أوجه المقارنة بين مصر وإيران دون وضعها فى سياقها الموضوعى أو الزمنى الذى تتبناه دراستنا هذه كأن يتناول نموذج عبد الناصر والخمينى كدراسة مقارنة وكنموذج لهذا دراسة ماردى نحاسى عن النظام الدولى والتغير الثورى[١٢]. مما مثل خللا علميا لا يساعد على الارتكان إليها لكونها دراسة جزئية محدودة الاهتمام.

ونظرا لأن الدراسات السابقة التى أشرنا إليها لم تتناول بشكل مباشر وعلمى قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات بوجه عام وفى مصر وإيران بوجه خاص، ولم تتطرق وربما لدواعى الظروف البحثية التى حددها أصحاب الدراسات السابقة لأنفسهم إلى نظرة شاملة لقضية الإحياء تبحث فى كافة جوانبها الجغرافية والسياسية والاجتماعية، وتتطرق إلى نماذجها التطبيقية، محاولة البحث عن أسبابها وآلية حركتها وخصائصها ومظاهرها المختلفة، نظرا لغياب هذه النظرة الكلية، فإن الباحث اختار موضوع دراسته بحيث يغطى ما سبق، ويكمل ما بدأه الآخرون بجدية، على الطريق نفسه، وبشأن ذات القضية .

خامسا : منهاجية الدراسة

يستخدم الباحث فى دراسته عدة مناهج بحثية انطلاقا من مبدأ التكامل المنهجى فى دراسة الظواهر السياسية المعقدة مثل قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، ومع واقع معقد ومتشابك فى قواه ومتغيراته الثابتة والمتحركة مثل الواقع المصرى الإيرانى ، لذلك سوف نستخدم المناهج التالية :

١ - المنهج التاريخى : نظرا لأن الإحياء الإسلامى هو قضية ممتدة بعمق التاريخ وعلى امتداد التاريخ سواء كظاهرة عامة فى العالم الإسلامى أو بالنسبة لمصر وإيران لذلك كان على الباحث أن يستخدم فى دراستها المنهج التاريخى ناظرا إلى أحداث التاريخ على أنها تجارب طبيعية تساعد على فهم ظاهرة الدراسة. وتلك هى السمة الرئيسية للمنهج التاريخى. الذى يعد بديلا عن المنهج التجريبى بالنسبة لعلم الاجتماع السياسى الذى ندرس الإحياء الإسلامى تحت مظلته [١٣].

٢ - منهج دراسة الحالة : استخدم الباحث أيضا مع المنهج التاريخى، منهج دراسة الحالة الذى يعنى بدراسة وحدة واحدة خلال فترة زمنية معينة دراسة متعمقة ومستفيضة بغية الوصول الى فهم أعمق للقضية موضع البحث وبهدف الاحتفاظ بالطابع المترابط والكلى لموضوع الدراسة حيث يساعد ذلك على وصف وتحليل وفهم العمليات السياسية التى قامت بها قوى حركة الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران وبعض الدول الإسلامية المتناثرة وذات الخصوصية (مثل أفغانستان - فلسطين - المغرب - السعودية) وأيضا للكشف- كما يقول د. عبد الباسط محمد حسن - عن علاقات السببية أو الوظيفية بين متغيرات الوحدات المدروسة[١٤]. والتى هى هنا قوى حركة الإحياء الإسلامى فى الدول التى سبق ذكرها وعليه مثل منهج دراسة الحالة، المنهج العلمى الثانى الذى استخدمه الباحث فى دراسته [١٥].

٣ - المنهج المقارن :وللوصول إلى نوع من التصحيح وتأكيد نتائج الدراسة ومعرفة العوامل الثابتة والمتغيرة فى حركة الإحياء الإسلامى استخدم الباحث المنهج المقارن وقام بعمل المقارنات بين الأمثلة المختلفة بالإضافة إلى ما استقر عليه بالنسبة لمصر وإيران.

سادسا : خطة الدراسة

تحتوى هذه الدراسة بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة على أربعة فصول رئيسية مقسمة إلى تسعة مباحث على النحو التالى :

المقدمة وتحتوى على كلمة عامة عن موضوع الدراسة وأهميته العلمية والعملية والفروض الرئيسية لها ومنهجها وكيفية تناولها. ثم الفصل الأول ويتناول بالتحليل الإحياء الإسلامى فى السبعينيات: الإطار العام للدراسة، وينقسم إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول ويتناول جغرافية عالم الإسلام فى السبعينيات كمعبر عن المعطيات الجغرافية للإحياء، والمبحث الثانى يدرس العوامل التى أدت إلى الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، أما المبحث الثالث فيتناول خصائص الإحياء الإسلامى فى السبعينيات وقضاياه الأساسية.

والفصل الثانى يتناول الأحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات وينقسم إلى مبحثين، المبحث الأول ويدرس العوامل المؤدية للإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات، أما المبحث

الثانى فيدرس خصائص حركة الإحياء الإسلامى من خلال تحليل مكونات الرؤية السياسية للحركات الإسلامية القائمة بالإحياء .

والفصل الثالث يتناول الإحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات وذلك فى مبحثين، المبحث الأول ويتناول العوامل التى أدت إلى الأحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات، أما المبحث الثانى فيدرس خصائص الإحياء الإسلامى فى إيران من خلال التنظيمات والقوى الإسلامية القائمة بالإحياء.

أما الفصل الرابع والأخير فيتم فيه مقارنة نموذجى الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال السبعينيات ويتم ذلك من خلال مبحثين، المبحث الأول ويتناول أوجه التشابه والاتفاق الرئيسية بين النموذجين، أما المبحث الثانى فيدرس أوجه الخلاف الرئيسية بينها. وفى النهاية تأتى خاتمة الدراسة التى تحتوى على ملخص لأهم النتائج التى تم التوصل إليها كما تثير بعض القضايا المستقبلية بالنسبة لها.

الهوامش

(١) نموذج لهذه الآراء أنظر: د. محمد عماره، الدين والدولة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ص ٦٠-٧٢ كذلك. محمد فتحى عثمان: فى العمل الاسلامى والصحافة المؤثرة، مجلة الامة، العدد ٦٣، نوفمبر ١٩٨٥ (مجلة شهرية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر) ص ص ٤٠-٤٥.

(٢) روجيه جارودى: "الاسلام هو الحل الوحيد للازمات المتصاعدة فى الغرب"، مجلة المختار الاسلامى، العدد ٤١، ابريل ١٩٨٦، (مجلة شهرية مستقلة تصدر عن مكتبة المختار الاسلامى، القاهرة) ص ص ٥٠- ٦٧.

(٣) د. اسماعيل الفاروقى: "جوهر الحضارة الاسلامية" مجلة المسلم المعاصر، العدد ٢٧، شعبان ١٤٠١هـ (مجلة فصلية تصدر عن دار المسلم المعاصر، بيروت) ص ص ١٠- ١٥. جدير بالذكر ان هذه المجلة بعد أحداث لبنان ١٩٧٥ صارت تطبع فى اكثر من مكان واحد: الكويت، لوكسمبورج.

(٤) د. أنور عبد الملك: ريح الشرق، القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٢، ص ص ١٥-٩٨.

(٥) نموذج لهذه الدراسات بالنسبة للحركة الاسلامية فى مصر أنظر: رباب الحسينى: "موقع الدين فى أيديولوجيا العالم الثالث: دراسة حالة مصر ١٩٥٢-١٩٨١"، رسالة ماجستير غير منشورة (كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٧)، أما بالنسبة للحركة الاسلامية بايران فانظر كنموذج: امية حسين،" دور المعارضة الدينية فى السياسة الايرانية ١٩٢٤-١٩٧٨"، رسالة دكتوراه غير منشورة، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٧).

(٦) لتأكيد نتيجة عدم الاستقرار السابقة بالنسبة للسعودية كنموذج أنظر: ملف انتفاضة الحرم عام ١٩٧٩، عدد خاص، مجلة الثورة الاسلامية، العدد ٧٨ بتاريخ سبتمبر ١٩٨٦، (مجلة شهرية تصدر عن منظمة الثورة الاسلامية فى الجزيرة العربية ومقرها لندن) ص٠ ٥

(٧) رباب الحسينى، مصدر سابق، ص ص ١٥٠-٢٩٠.

(٨) أحلام السعدى فرهود، التيار الدينى والسياسة المصرية تجاه اسرائيل دراسة تحليلية، رسالة ماجستير غير منشورة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٧).

(٩) صالح الوردانى: الحركة الاسلامية فى مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينيات، القاهرة: دار البداية، ١٩٨٧.

كذلك فى الاتجاه نفسه: Gabriel, R. Warburg; Islam and Politics in Egypt: 1952-80, Middle East Studies, April 1982, Vol, 18 No. 2, pp. 131-157.

(١٠) محمد نبيل أحمد عبدالله شكرى، "التغيير الثورى فى دول العالم الثالث: دراسة حالة للحركة الثورية الايرانية"، رسالة دكتوراه غير منشورة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥)، أيضا كنموذج لهذه الدراسات: أمية حسين: مصدر سابق، ص ص ٩٠-١٥٠.

(١١) نبوية على محمود محمد: "الفساد السياسى فى الدول النامية مع دراسة تطبيقية للنظام الايرانى حتى قيام الثورة الاسلامية"، رسالة ماجستير غير منشورة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣).

(١٢) Mardi Nahas; Stat - Systems and Revolutionary Change, Nassr,, Khomeini and the Middle East, International Middle East Studies, 1985, vol. 17, No. 2 pp. 507-527.

(١٣) د. فاروق يوسف يوسف أحمد: مناهج البحث العلمى، القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٧٨، ص ص ٤٦-٤٩.

كذلك: د. محمد عارف: المنهج فى علم الاجتماع- جزء أول، القاهرة: دار الثقافة للطباعة، ١٩٧٢، ص ٣٩.

(١٤) د. عبد الباسط محمد حسن: أصول البحث الاجتماعى، القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربى، ١٩٦٣، ص ص ٣٢٨-٣٣١.

(١٥) Richard. P. Appelbaum, Theories of Sacial Change, Chicago: Markham Publishing Company, 1971. PP. 81-98.

وكذلك: جورج لابساد ورينه لورو: مقدمات فى علم الاجتماع: ترجمة هادى ربيع، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٠، ص ص ٨٠ - ١٠٠.



الفصل الأول

الإحياء الإسلامى فى السبعينيات : الإطار العام للدراسة



مقــدمة

المراقب لخريطة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات يلاحظ أنه قد أسفر عن أوضاع سياسية واقتصادية وحضارية تؤدى عمليا إلى حدوث عدم استقرار سياسى خاصة إذا ما فهم عدم الاستقرار على أنه تعرض النظام السياسى للتغيير بطريقة تعلو الشرعية [١]، والإحياء الإسلامى بهذا المعنى يعد مقدمة لازمة قد تؤدى إلى ثورة وفقاً للمفهوم الغربى لها، الذى يعنى تغيير المجتمع بأساليب تتجاوز السلطة والشرعية وتتسم بالعنف [٢]، الإحياء الإسلامى يفرض على رجاله أن يصلحوا الدنيا لكى ترقى إلى الروح التى يحملها الإسلام منذ البدايات الأولى، وأن يتم هذا الإصلاح من أبسط الأشياء إلى أعقدها بدءا بقضايا التشريع ووصولا إلى الجهاد المسلح [٣].

ويود الباحث أن يحدد مايقصده "بالإحياء الإسلامى" منذ البداية، وهو مفهوم أثير بشأنه العديد من التعريفات، فمن وجهة نظر البعض، "الإحياء الإسلامى" - كما حدث فى أغلب البلدان الإسلامية فى السبعينيات - يعنى الدعوة إلى بعث هوية إسلامية جديدة، وأن هذه الدعوة تجاوزت البلدان الإسلامية إلى الأنتشار بين الأقليات الإسلامية فى بلاد كالفلبين والهند والاتحاد السوفيتى والدول الغربية، وأن تلك الدعوة إلى بعث هوية إسلامية جديدة، لم تقتصر فقط على طبقات اجتماعية واقتصادية دون غيرها بل شملت العديد من الطبقات، مثل الطبقات الدنيا والطبقات المتوسطة الدنيا، بالإضافة إلى قيام الطبقات الوسطى والوسطى العليا فى البلدان الإسلامية المتقدمة نسبيا مثل مصر وتركيا وتونس، بمحاكاة نمط الحياة الإسلامية السليمة، ومحاولة المشاركة فى بعث هوية إسلامية جديدة [٤].

وفى رأى آخر، الإحياء الإسلامى يعنى ظاهرة " تطلق على عاطفة الانتساب الدينى فى المجتمع الإسلامى العربى المعاصر، وهى تتسم بالشمول والقوة، وتتصل بها تلك المحاولات الدعوية لصبغ السياسات المختلفة بصبغة إسلامية بما فى ذلك السياسات الحكومية والسلوك الاجتماعى والسلوك الفردى" [٥].

ووفقا للتعريف السابق فان ثمة ثلاثة أركان أساسية للتعريف تتسم بها حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة،

الركن الأول: يتعلق بالإحياء فى ميادين السياسات فيما اتخذته تلك السياسات من إجراءات قانونية وتشريعية تتعلق بصيغة الحكم ومبدأ الشورى، وبقضايا الأحوال الشخصية من زواج وأسرة وميراث، وما اختارته من تحويرات لمنزلة المرأة داخل المجتمع، والعناية بشئون الدين فى الهياكل الحكومية، وما أقامته الحكومات الإسلامية من وزارات أو إدارات مختصة بالشعائر الدينية لبناء المساجد وتنظيم قوافل الحج والإنفاق عليها وما تخصصه وزارات التعليم والبحث العلمى للتربية والثقافة الدينية من نصيب ومن اعتمادات، وما اختارته من حلول لتطوير الجامعات الإسلامية العريقة (كالقرويين والأزهر والزيتونة) على سبيل المثال.

ولا تقل الإجراءات الاقتصادية أهمية عن الإجراءات التربوية فيما أقدمت عليه الحكومات أو أحجمت عنه من خطوات تتعلق بتنظيم الزكاة والملاءمة بينها وبين الجباية الوضعية، وما لها من مواقف تجاه النظام المصرفى وقضية التسليف الفائض، ومقدار عنايتها بمآل العائلات الإسلامية المهاجرة للعمل بالأقطار "النصرانية" ومآل الأبناء فى انتسابهم الوطنى وفى بقائهم على الدين الإسلامى ونصيبهم من الثقافة الدينية والقومية، كل هذه الجوانب تمثل تعريفا للإحياء على مستوى الركن الأول: ركن السياسات الحكومية.

أما الركن الثانى من اركان تعريف الإحياء: فيتعلق بالإحياء على مستوى السلوك الاجتماعى، وهو ركن استأثر بعناية الباحثين اكثر من المظاهر الرسمية فى سياسة الحكومات. ومن أبرز آيات الإحياء فى سلوك الشعوب العربية والإسلامية اضطلاع الجماهير الشعبية المسلمة ببعض الأعمال الواضحة كبناء المساجد والإنفاق على إحياء الكتاتيب وتنظيم جمعيات تحفيظ القرآن الكريم، والتطوع للجهاد فى سبيل الإسلام بأرض فلسطين.. والعناية بمقامات الأولياء وأضرحتهم وخلواتهم، والإقبال على الطرق الصوفية، ولعل بروز ظاهرة العنف فى الأوساط الطلابية والعمالية، وإنشاء الحركات والتجمعات السرية أدى إلى لفت الأنظار وإلى تتبع ما يقوم من صدام بين هذه الحركات والتجمعات وبين الأنظمة الحاكمة لما لهذه الظاهرة من تأثير على نسق الحياة العامة، وعلى موقف الحكومات والأحزاب السياسية استنكارا أو تأييدا.

أما الركن الثالث من أركان تعريف الإحياء الإسلامى : فيتعلق بالإحياء على مستوى السلوك الفردى والذى يعنى الرغبة فى التمايز الدينى فيما يشيع اليوم عند بعض الفئات الاجتماعية من اطالة ملابس الرجال واختمار النسوة وتحجبهن ومن اطلاق اللحى فى صفوف الشباب، ومن الاقبال على الكتب الدينية وغيرها من المظاهر الفردية [٦].

إن الإحياء الإسلامى، وفقا للتعريفات السابقة يعنى حركة العودة إلى الأصول الإسلامية النقية، القرآن والسنة، على مستوى المجتمع والفرد على حد سواء، فإذا ماكانت الحركات الاجتماعية الدينية حركات مرتبطة بالسماء أصلا فإنها تعمل فى الوقت نفسه على إيجاد

المجتمع الذى يسمح بنمو مبادئها واستمرارها ولايتأتى ذلك إلا بتغيير النظم الاجتماعية السائدة، إن الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، على الرغم من تعدد مظاهره على مستوى السياسات الحكومية، والسلوك الاجتماعى والسلوك الفردى، إلا أن مظهر المعارضة والرفض لما هو قائم، يعد أبرز مظاهر الإحياء، وفى الوقت نفسه أبرز مكونات تعريفه فى السبعينيات، لذلك سوف يقوم الباحث فى الجزء التطبيقى بالتركيز أساسا على حركات الإحياء الإسلامى المعارضة باعتبارها أصدق التعبيرات المعاصرة عنه .

إن هذه السمات التى ميزت التعريف بالإحياء الإسلامى فى السبعينيات تتطلب البحث عن خصائص ودوافع وقضايا الإحياء الإسلامى، وهو مايتم تناوله فى هذا الفصل عبر ثلاثة مباحث:

مبحث أول: ويتناول الجغرافية البشرية لعالم الإسلام فى السبعينيات ودلالتها السياسية.

ومبحث ثان: يتناول العوامل المؤدية إلى الإحياء الإسلامى فى السبعينيات.

ومبحث ثالث : يتناول خصائص الإحياء الإسلامى فى السبعينيات وقضاياه الأساسية .

المبحث الأول
جغرافية عالم الإسلام فى السبعينيات

تعددت زوايا الرؤية الجغرافية للعالم الإسلامي، ووصلت إلى حد التناقض فى بعض الأحيان، وفى هذا المبحث يحاول الباحث أن يقدم صورة تقريبية لجغرافية العالم الإسلامى، ودلالاتها السياسية على حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، من هنا نعرض لبعض المحاولات التى رصدت الواقع السكانى والجغرافى لعالم الإسلام خلال تلك الفترة مع تأكيد الباحث منذ البداية على تباين واختلاف الرؤية السياسية فيما يتصل بنسبة وعدد المسلمين بالعالم المعاصر ، وقد يعود ذلك إلى اختلاف المصادر بالنسبة للباحثين وندرتها ، فضلا عن الاعتماد على مصادر استشراقية تعمدت إغفال بعض الجوانب المهمة فى الخريطة الجيوبولتكية للعالم الإسلامى[٧].

بناء على ذلك، فالباحث سوف يعالج فى هذا المبحث الجزئيات التالية :

أولا: خصائص عالم الإسلام جغرافيا،

ثانيا: النطاقات الجغرافية ودلالاتها السياسية،

وثالثا : التوزيع البشرى للمسلمين بالعالم فى السبعينيات ،

ورابعا: الدلالات الاحيائية لجغرافية عالم الإسلام فى السبعينيات .

أولا: خصائص عالم الإسلام جغرافيا :

تتميز جغرافية الدول الإسلامية بعدد من السمات المهمة يمكن تحديدها فى ثلاث خصائص رئيسية على النحو التالى :

(١) الترابط الأرضى: تكون غالبية الدول الإسلامية نطاقا متصلا فى النصف الشمالى من أفريقيا والجزء الغربى من آسيا، أى من خط ١٨ درجة غربا على ساحل غرب أفريقيا الشمالية إلى خط طول ٩٠ شرقا حيث اقليم سيكيانج الصينى الذى يقع شرق كشمير، أما بالنسبة لخطوط العرض فتمتد هذه الكتلة من خط عرض ٢ جنوبا (جمهورية الصومال الديمقراطية) حتى خط عرض ٥٥ شمالا حيث الحدود الشمالية لجمهورية كازخستان الإسلامية فى وسط آسيا والتى ضمها السوفييت إلى دولتهم، وتصل مساحة هذه الكتلة المتصلة حوالى ٣٠ مليون كم مربع تقريبا أى نحو ٢٠ ٪ من مساحة يابس الكرة الأرضية .

هناك كتلة إسلامية أخرى تتمثل فى جزر وأشباه جزر جنوب شرق آسيا والتى تتكون

أساسا من دولتى أندونيسيا وماليزيا، وتمتد هذه الكتلة الإسلامية بين خطى طول ٩٩ شرقا و ١٤٠ شرقا وبين خطى عرض ١٠ جنوب خط الاستواء و ٨ شمال خط الاستواء وتصل مساحة هذه الكتلة إلى نحو مليونى كم٢.

هذا وتقع بين الكتلتين الإسلاميتين السابقتين مناطق صغيرة المساحة لكنها عظيمة الكثافة السكانية مثل (بنجلاديش) التى تصل مساحتها إلى ١٤٣ ألف كم٢ وتشمل نحو تسعين مليونا من المسلمين إلى جانب وجود مناطق كثيرة متفرقة فى الهند يتجمع فيها المسلمون، ويكفى أن نشير إلى أن عدد المسلمين فى الهند يقدر بـ (٧٥ مليونا)، كما توجد مناطق كثيرة فى الصين يتركز فيها أكثر من ٤٧ مليونا من المسلمين، هذا وتوجد دولة إسلامية واحدة فى اوربا (إلى جانب جزء من تركيا) هى ألبانيا التى تصل مساحتها إلى نحو ٢٨ ألف كم٢ تقريبا، ويصل عدد سكانها من المسلمين إلى ١٫٥ مليون نسمة ويقدر عدد المسلمين فى كل القارة الأوروبية بحوالى٧ ملايين نسمة، ويقدر عدد المسلمين المنتشرين فى الأمريكتين واستراليا بنحو ٣ ملايين نسمة [٨].

يتضح لنا مما سبق أن العالم الإسلامى يمتد بالنسبة لدوائر العرض إلى أكثر من ٦٥ درجة عرضية، تشتمل على عدد كبير من الأقاليم المناخية والنباتية تمتد من الاستوائى جنوبا حتى الإقليم المعتدل البارد شمالا.

هذا وتبلغ مساحة دول العالم الإسلامى مجتمعة حوالى ٣٢ مليون كم ٢ أى ما يزيد على مساحة الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة معا بنسبة تصل إلى ٣٠ ٪ من مساحة العالم.

(٢) التميز الاستراتيجى: شغل العالم الإسلامى فى السبعينيات موقعا استراتيجيا بين مناطق العالم، حيث معظم انحاء العالم الإسلامى تطل على مسطحات مفتوحة تسلكها أهم الطرق البحرية العالمية، ولا يقلل من أهمية العالم الإسلامى وجود الدول الحبيسة التى تفتقر إلى هذا الإشراف على المسطحات المائية مثل أفغانستان فى آسيا وتشاد والنيجر ومالى فى أفريقيا وعلى سبيل المثال يلاحظ الآتى :

(أ) يطل العالم الإسلامى على المحيط الأطلنطى الذى يمر به ٥٢ ٪ من التجارة العالمية من الغرب، وسواحل البحر المتوسط الجنوبية والشمالية والشرقية، إسلامية، ويتحكم العالم الإسلامى فى مداخل بحرية مثل قناة السويس فى مصر والدردنيل والبوسفور فى تركيا وجبل طارق فى المغرب.

(ب) ويقع المحيط الهندى فى جنوب العالم الإسلامى وتتحكم دوله الإسلامية فى مداخله فتسيطر اليمن الجنوبية على مضيق باب المندب من الشرق وإقليم عفر وعيسى (جيبوتى) من الغرب وتشرف ماليزيا على مضيقى ملقا بالمدخل الشرقى للمحيط الهندى من الشمال وأندونيسيا من الجنوب.

(جـ) وتمتد من المحيط الهندى أذرع مائية تمثل بحيرات إسلامية وتتصل بالبحر الأحمر والخليج العربى فى معظم سواحلها، إذ تشرف على الخليج العربى ايران والعراق والكويت والإمارات العربية المتحدة، والسعودية ، وعمان ، كما تطل سواحل البحر الأحمر على مصر والسودان وإقليم إريتريا وجيبوتى واليمن الشمالى والعربية السعودية والأردن، ولا يشذ عن ذلك سوى سواحل ميناء إيلات الإسرائيلى وأثيوبيا .

(د)وتطل سواحل جزر ايريان الغربية وسلبيس الحد الشرقى للعالم الإسلامى على المحيط الهادى فى أندونيسيا، وتزايدت الأهمية الاستراتيجية لموقع العالم الإسلامى بتدفق البترول فى أراضيه والذى بلغ إنتاجه ثلاثة أرباع الإنتاج العالمى وثلثى (٦٨ ٪) الاحتياطى العالمى وانعكس هذا بوضوح فى تصعيد حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة [٩].

(٣) التحكم فى مداخل المحيطات العالمية : كان لموقع العالم الإسلامى المتوسط بين قارات المعمورة القديمة آسيا وأفريقيا وأوروبا وتحكمه فى مداخل المحيطات العالمية المهمة، كان له أثره البارز فى أن تتبعه الطرق العالمية المهمة، وعلى سبيل المثال سيطر العالم الإسلامى جغرافيا على الطرق التالية:

(أ) طريق جنوب شرق آسيا- الخليج العربى المار به طريق القوافل عبر الهلال الخصيب إلى موانى ساحل الشام ومنها بالبحر إلى الموانى الأوروبية.

(ب) طريق جنوب شرق آسيا إلى عدن فى جنوب الجزيرة العربية ومنها إلى موانى الشام ومنها إلى الموانى الأوربية.

(جـ) طريق مصر من المحيط الهندى عبر البحر الأحمر حتى ميناء عيذاب قبالة قنا فتتجه القوافل إليها وعبر وادى النيل إلى الأسكندرية وموانى أوربا.

(د) طريق الحرير، من شرق بلاد الصين إلى موانئ شرق البحر المتوسط عبر طشقند وسمرقند.

وقد أضافت قناة السويس إلى طرق العالم الإسلامى المهمة شريانا بالغ الأهمية فى النقل والتجارة الدولية ، فاختصرت المسافة من جهات المحيط الهادى وغرب أوروبا بنسبة تتراوح بين ١٧ و ٥٩ ٪ ووفرت الوقود بنسبة تتراوح من ٥٠ ٪ إلى ٧٠ ٪ مقارنا بطريق رأس الرجاء الصالح، مما زاد عدد الرحلات التى تقوم بها السفينة الواحدة فى ذات الوقت .

وقد ارتبطت الملاحة العالمية بموقع العالم الإسلامى المتوسط وساعد عليه صفاء جو دول العالم الإسلامى (عدا المناطق الاستوائية منه) وسهولة سطحه وإنبساط أراضيه، وأدى ذلك فى النهاية إلى ارتفاع متوسط عدد ساعات الطيران فى اراضيه، وكثافة عدد الخطوط العابرة وتزايد أهمية الموانى الجوية كالقاهرة وبيروت ودمشق، وغيرها من العوائد الاقتصادية المهمة .

ثانيا: النطاقات الجغرافية ودلالاتها السياسية:

تميزت جغرافية عالم الإسلام بعدد من النطاقات الجغرافية المؤثرة على حركة الإحياء الإسلامي، وتلك النطاقات تنحصر في الآتي:

(١) النطاق الإسلامي المتصل : وهو يمثل قلب العالم الإسلامي، ويشمل معظم الدول الإسلامية المستقلة في العالم. ويمتد هذا النطاق في كل من النصف الشمالي من أفريقيا والربع الجنوبي الغربي من آسيا، من ساحل المحيط الأطلنطي غربا إلى الباكستان الغربية وإقليم كشمير شرقا، ومن الحدود الشمالية لأفغانستان وايران وتركيا وساحل أفريقيا على البحر المتوسط شمالا إلى إقليم السافانا الأفريقي، والصومال والسواحل الجنوبية للجزيرة العربية وباكستان الغربية جنوبا ويضم هذا النطاق الإسلامي ثلاثين دولة إسلامية مستقلة [١٠].

هذا ويتميز النطاق السابق بأن معظمه صحاري مجدبة قليلة السكان عدا قلب هذا النطاق الذي يشقه نهر النيل وواديه الكثيف، أما نقطة النهاية في هذا النطاق فهي مدينة الخليل التي تقع في أرض فلسطين المحتلة وخط الطول الذي يمر بمدينة الخليل من الشمال إلى الجنوب يقسم عدد المسلمين بالتساوي في شرقي هذا النطاق وفي غربه ، كذلك يقسم خط العرض الذي يمر بهذه المدينة عدد المسلمين بالتساوي في شمالي هذا النطاق وفي جنوبه.

(٢) النطاق الإسلامي غير المتصل : ويمثل امتدادا غير متصل للنطاق الكبير الأول، في جنوب شرقي آسيا، حيث الجزر الأندونيسية واتحاد ماليزيا، وإقليم باكستان الشرقية وجمهورية المالديف وجميعها دول إسلامية مستقلة.

(٣) نطاق الأقليات العددية : ويشمل الجمهوريات الإسلامية السوفيتية الستة في وسط آسيا وغربها، وإقليم سينكيانج - يفور الصيني وبعض المناطق الإسلامية في وسط وجنوبي الصين الشعبية ويشتمل هذا النطاق على نحو سبعين مليونا من المسلمين تحت الحكم الشيوعي.

وفي سياق الانتقاد للرؤية الاستشراقية تجاه الإسلام كمنظومة جغرافية على وجه الخصوص، يرى البعض أن النظام الجغرافي لعالم الإسلام ينطوي على مجموعة متميزة من المكونات الاستراتيجية، لها انعكاساتها المهمة على قضية الإحياء الإسلامي والحركة الإسلامية على امتداد العالم المعاصر، وعن تلك المكونات الاستراتيجية لعالم الإسلام يرى هؤلاء أنه ربما لاتوجد كتلة جغرافية على هذه الدرجة من الأهمية على الصعيدين الإستراتيجي، والجغرافي سوى الكتلة التي تضم بين ظهرانيها الوحدات المشكلة للعالم الإسلامي خلال حقبة السبعينيات لأنها كتلة تقع في قلب العالم القديم، وتخترق مجموعة بحاره خطوط الملاحة العالمية ، فهو نقطة التقاء ووصل بين الشرق والغرب، ومن ثم فهو مركز حركة المواصلات العالمية بكل انعكاسات ذلك اقتصاديا واستراتيجيا في دفع حركة الإحياء الإسلامي خطوات للأمام [١١].

وفقا للرؤية السابقة يضم العالم الإسلامى أهم مضايق العالم، مضيق جبل طارق حيث يتصل البحر المتوسط بالمحيط الأطلنطى الشمالى، ومضيق باب المندب حيث همزة الاتصال بين البحر الأحمر والمحيط الهندى، ومضيق البسفور والدردنيل حيث الاتصال بين البحرين الاسود، والمتوسط، وهذا المضيق هو الحلقة البرية الوحيدة بين أوروبا وآسيا، ومضيق ملقا بين شبه جزيرة الملايو، وجزيرة سومطرة حيث نقطة الوصل بين المحيط الهادى، والمحيط الهندى، أيضا مضيق هرمز الاستراتيجى فى الخليج العربى، هذه المجموعة من المضايق تتحكم فى طرق نقل التجارة العالمية، فضلا عن أهميتها الاستراتيجية ليس للدول المتحكمة فى سقف النظام العالمى فحسب، وإنما للدول الواقعة فى نطاق هذه المضايق [١٢].

ثالثا: التوزيع البشرى للمسلمين فى العالم فى السبعينيات:

اختلفت زوايا النظر إلى خريطة التوزيع البشرى لعالم الإسلام ، وفى هذا المجال يحاول الباحث أن يقدم مسحا عاما للتعداد البشرى للمسلمين حتى نهاية عام ١٩٨٠، وفقا لأكثر من مصدر وذلك حتى تتكامل جوانب التحليل الكمى،وعليه فسوف يقدم الباحث رؤية وثائق الأمم المتحدة للمسلمين بالعالم ثم يستتبع ذلك بالتوزيع القارى للمسلمين وللأقليات الإسلامية وفقا لمصادر أخرى.

(١) تقديرات الأمم المتحدة : تقدر إحصاءات الأمم المتحدة سكان العالم الإسلامى فى عام ١٩٨٠ بنحو ٩٠٠ مليون نسمة، ووفقا لتقدير الأمم المتحدة يمثل المسلمون نحو ٥ر١٦٪ من سكان العالم فى حين تبلغ نسبة من يدين بالمسيحية ٣١ ٪، أما اليهود فلا تزيد نسبتهم على ٣ر٪، أما النسبة الباقية وهى ٥٢ ٪، فهم سكان دياناتهم غير سماوية أما عن التوزيع النسبى للقارات فان المسلمين فى آسيا يمثلون نحو ٦٥٪، من مسلمى العالم أما فى افريقيا فانهم يبلغون نحو ٣٣٪ فقط فى حين أن النسبة الباقية وهى ٣٠٪ لسكان مسلمين يقيمون كأقليات أو أغلبيات إسلامية فى دول غير إسلامية، هذا وفقا لتقديرات الأمم المتحدة [١٣].

(٢) تقديرات أخرى : وفى محاولات أخرى أكثر تفصيلا يقدم بعض الباحثين إحصائيات أخرى [١٤] يرى الباحث بشأنها أنها مختلفة من حيث (النسبة والحجم) مع ما سبقها ووفقا لهذه المصادر أمكن استخلاص عدد من الجداول أرفقت كملاحق فى نهاية الدراسة [١٥]، وفى تحليل تلك الاحصائيات داخل قارتى آسيا وأفريقيا يخرج الباحث بالآتى:

(١) المسلمون بآسيا : بالنظر إلى الملحق رقم(١) المرفق يتضح أن مجموعة مساحة الدول الإسلامية فى آسيا ٠٠٠ر٠٠٠ر١٠ كم٢ تقريبا وعدد السكان ٥ر٤٩٧ مليون داخل قارة آسيا ، هذا وفقا لتقديرات عام ١٩٨١ ويلاحظ من الملحق أن أكبر الدول الإسلامية فى آسيا مساحة هى المملكة العربية السعودية التى تزيد مساحتها على مليونين من الكيلومترات المربعة، وتليها أندونيسيا التى تصل مساحتها إلى ٩ر١ مليون كم٢ ، ثم ايران فتبلغ

مساحتها ٦ر١ مليون كم٢، ويلاحظ أن أصغر الدول الإسلامية مساحة هى جمهورية المالديف حيث لاتزيد مساحتها على ٢٩٨ كيلومترا مربعا، وتليها من حيث الصغر البحرين والتى تغطى ٥٩٨ كم٢

أما عن الأقليات الإسلامية فى آسيا والتى يقصد بها المسلمون الذين يعيشون فى دول غير إسلامية، فيبلغ عدد هذه الأقليات الإسلامية أكثر من ١٧٠ مليونا وتعد الهند والصين من اكبر دول آسيا من حيث الأقليات الإسلامية (١٦).

(ب) فى أفريقيا : ويصل عدد الدول الإسلامية المستقلة فى أفريقيا ٢٧ دولة مع نهاية السبعينيات وهى تغطى نصف مساحة القارة .ووفقا للمصادر السابقة يصل عدد سكانها ٥ر٣٢٢ مليون أى أكثر من ٧٠٪ من سكان القارة ويصل متوسط نسبة المسلمين فى تلك الدول إلى ٧٠٪ من مجموع سكانها ويوضح الملحق رقم (٢) هذه الدول ونسبة المسلمين فى كل منها.

وبمقارنة تحليلية للملحق السابق يتضح أن أكبر الدول الإسلامية مساحة فى أفريقيا هى بالترتيب :" السودان - الجزائر - ليبيا - تشاد - موريتانيا - مصر " وأن اكثر الدول الإسلامية الأفريقية سكانا هى : نيجيريا - مصر - السودان - المغرب - الجزائر - ويصل عدد سكان نيجيريا ومصر إلى نحو نصف سكان الدول الأفريقية وأن أصغر الدول الإسلامية فى أفريقيا مساحة هى : جزر القمر - تونس - زامبيا - النيجر، أما عن الأقليات الإسلامية فى أفريقيا فجدير بالذكر أن عددا من المسلمين يعيشون فى دول غير إسلامية، ويعرفون كما سبقت الإشارة بالأقليات الإسلامية ويقدر عدد المسلمين فى هذه الدول بأكثر من ١٥ مليونا (١٧).

رابعا : الدلالات الإحيائية لجغرافية عالم الإسلام فى السبعينيات :

كان للجغرافية البشرية للعالم الإسلامى فى السبعينيات دلالات سياسية على ظاهرة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات يرى الباحث بشأنها عددا من الملاحظات يمكن محورتها حول الآتى :

(١) مثل الامتداد الجغرافى للعالم الإسلامى أحد أهم خصائص حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات ، حيث نظرة سريعة على الخصائص الاستراتيجية والديموجرافية للدول الإسلامية مجتمعة أو لكل دولة على حدة، يعكس حجم الخطورة التى تمثلها تلك الخصائص إذا ماوضعت فى سياق الصراع الدولى المعاصر، وهو مادفع البعض من المفكرين الإسلاميين إلى التأكيد على أنه "حتى الأسلحة النووية" غير قادرة على إبادة كل المسلمين، ودائما سيخرج فى زاوية ما من العالم وباستمرار مسلم جد يد، وبأن انقسام بلاد المسلمين إلى نحو ٥٠ دولة قومية لن يحول "دون وحدة المسلمين" (فبالإضافة إلى خصوصية المكان أو مايسميه - جمال

حمدان - بعبقرية المكان) فان هذه الوحدة مبنية أيضا على ثقافة الإسلام السياسية [١٨] ، بهذا المعنى تحولت (الجغرافيا) داخل العالم الإسلامى إلى معنى سياسى كيفى وتحول (التعداد البشرى) للمسلمين وللأقليات الإسلامية إلى قيم إسلامية إحيائية مناظرة وهى الحقيقة نفسها التى قالها قديما علماء الاجتماع والرحالة العرب، وفى مقدمتهم ابن بطوطة [١٩]

(٢) يرى الباحث بعد رصد خصائص النطاقات الجغرافية والاقتصادية لعالم الإسلام خلال حقبة السبعينيات بالإضافة إلى رصد التوزيع البشرى، لبعض الدول والأقليات الإسلامية، أن واقع الأقليات الإسلامية فى البلدان غير المسلمة (الشيوعية أو الرأسمالية) بحاجة إلى تحليل سياسى بالإضافة للتحليل الجغرافى الذى قدمه الباحث (وهو ماسنحاوله فى الفصول التالية من هذه الدراسة) وذلك لأن الجغرافيا والمكان والواقع الاجتماعى فى تاريخ الأقليات غير منبت الجذور عما يحدث حولها سياسياً، بل أحيانا تجبر هذه الأقليات على انتهاج أساليب للتعامل السياسى أقل ماتوصف به أنها راديكالية، بفعل سياسات العزلة، لاقتناص حقوقها السياسية، ونموذج ذلك مسلمو الفلبين الذين يطالبون بالاستقلال الذاتى منذ فترة طويلة وكان لعامل الجغرافيا بوجودهم فى جزيرة هى (مندوناو) دور كبير فى ذلك وكذلك الحال فى الصين واليابان وأثيوبيا وغيرها [٢٠].

(٣) يلاحظ الباحث أن أغلب الإحصاءات المقدمة عن المسلمين بالعالم خلال حقبة السبعينيات يشوبها - كما سبق القول - اضطراب وعدم دقة فى بعض الأحيان، وأن ذلك قد يعود إلى اختلاف المصادر، أو قلتها، أو الاعتماد على مصادر غربية - استشراقية - تهدف إلى تشويه صورة الإسلام، بدءاً من أبسط الأشياء: وهو التعداد البشرى وبالرغم من ذلك يرى الباحث أن عامل الجغرافيا وحده غير كاف لتفسير حركة الإحياء الإسلامى أو لعكس خصائصها المتميزة، وعليه فإن تحليلا لعوامل وخصائص ومظاهر إحيائية أخرى - مما سيرد تفصيلا- كفيل بتغطية هذه النواحى.

المبحث الثانى
العوامل المؤدية للإحياء الإسلامى فى السبعينيات

يرجع عدد كبير من الباحثين فى قضية الإحياء الإسلامى أسباب انتشارها وتعاظم دورها السياسى فى السبعينيات داخل عالم الإسلام إلى طبيعة التحدى الرئيسى الذى واجهها على امتداد مائتى عام مضت ، وتحديدا منذ الزحف الفرنسى على إحدى الدول الإسلامية (مصر ابان الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨) وبدء الارساليات التبشيرية والاستشراق الذى لازم الاستعمار الغربى لأغلب بلدان العالم الإسلامى والعربى إلى الحد الذى قام فيه الاستعمار الغربى بإعادة خلق البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية لعالم الإسلام [٢١]. ولقد تحتم على الحركة الإسلامية أن تواجه هذا التحدى ، بأن تستنفر قواها العقلية والسياسية، وبالتراكم التاريخى لعملية الاستنفار تلك، وبالمواقف المتتالية من الاستعمار الأوروبى- الغربى اجمالا- تشكلت حركة الإحياء بخصائصها وملامحها التى وجدت عليها فى السبعينيات .

ان هذا العامل الذى أدى إلى تعاظم حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات لاينفى العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية الخاصة بحقبة السبعينيات، ولايعنى أن التفسيرات بشأن عوامل الإحياء الإسلامى تقف عند هذا العامل وحده، لذا فان الباحث وهو فى سبيله لتحديد العوامل المؤدية إلى الإحياء الإسلامى فى السبعينيات يجد أن هذه العوامل تتحدد اكثر بالنظر إليها من خلال رؤية المدارس الفكرية المختلفة لها، بهذا المعنى فإن الباحث سوف يتناول عوامل الإحياء الإسلامى فى السبعينيات من خلال ثلاث رؤى:

أولا :الرؤية الغربية،

ثانيا : الرؤية الماركسية،

ثالثا : الرؤية الإسلامية؛ وبتفصيل هذه الرؤى يتضح مايلى: [٢٢]

أولا : الرؤية الغربية للعوامل المؤدية إلى الإحياء الإسلامى فى السبعينيات:

تعددت التفسيرات الغربية بالنسبة للعوامل المؤدية للإحياء الإسلامى ونقدم هنا نماذج من تلك التفسيرات:

(١) الإحياء الإسلامى كرد فعل على الغرب: ترى بعض الدراسات أن التوجهات الإسلامية بالسبعينيات فى الدول الإسلامية أتت كرد فعل للسياسات العلمانية ومن ثم أخذت "

تواجهها على مسلكين:

(أ) بروز المسلمين الأصوليين فى بعض البلاد كرد فعل للإغراق فى التوجهات الغربية حيث كانوا يهدفون أن يكون الإسلام وسيلة للحياة على المستوى الداخلى والخارجى بإقامة نظام إسلامى اقتصادى واجتماعى وسياسى وتوجيه الشئون الدولية وتشكيل سياسات خارجية طبقا للتوجه الإسلامى.

(ب) رفض الإسلام للنفوذ الأجنبى وذلك بتأكيد أهمية العنصر الدينى فى نشأة الأمة الإسلامية [٢٣].

(٢) التضامن بين النظم كدافع للإحياء: وعلى المستوى التطبيقى فإن هناك دراسات أخرى ترى أن تضامن الدول الإسلامية فى المحافل الدولية يعكس وجها من أوجه الإحياء، وأحيانا مايكون (الإحياء الإسلامى) داخل أقطارها هو السبب فى هذا التضامن، لذلك يلاحظ مثلا أن الفترة من منتصف الخمسينيات وحتى منتصف الستينيات كانت الأقل تضامنا بين الدول الإسلامية لأنها الأقل إحياء من الناحية الحركية والحضارية، وتؤكد احدى الدراسات هذا المعنى بعد أن قام صاحبها بتحليل السلوك الدولى للكتلة الإسلامية وخرج بأنه قد تبين أن الدول الإسلامية لم تمثل أبدا كتلة أو مجموعة سياسية متناسقة على المستوى الدولى، فقد كان هناك دائما انقسام دولى بدرجة مابين تلك الدول حيث توزع بعضها بين الكتل الدولية القائمة. أكثر من ذلك فان تضامن الدول الإسلامية قد شهد تدهورا مطردا منذ سنة ١٩٤٥ وحتى منتصف الستينيات، بعبارة اخرى أن السنوات العشر الممتدة من منتصف الخمسينيات حتى منتصف الستينيات كانت هى أسوأ فترات التضامن الإسلامى، ومن ثم أسوأها على صعيد الإحياء الإسلامى [٢٤].

(٣) الإحياء كنتاج لأزمات المجتمع الإسلامى: ويرى أصحاب هذا التفسير أن الإحياء الإسلامى يعد نتاجا لمجموعة أزمات وكرد فعل لواقع اجتماعى وسياسى وعسكرى معقد. ففى رأى أحد المتخصصين فى عملية التحليل البنائى للإحياء الإسلامى أن صحوة المسلمين والإسلام فى السبعينيات، وما تعارف على تسميته بالإحياء الإسلامى تعود أسبابه فى نظره إلى ثلاث أزمات: أزمة الشرعية وافتقاد الفاعلية، أزمة العدالة الاجتماعية، أزمة الهزائم العسكرية،[٢٥] وهى ذات الرؤية التى ركزت عليها المؤتمرات الغربية التى حاولت تفسير الإحياء الإسلامى على أنه مجرد رد فعل لأزمات متعددة.[٢٦] وعلى ذات المعنى يرى عدد من الباحثين اليهود أن (التعصب الدينى الإسلامى) يمثل وجهة نظر شاملة يتوسطها التطلع نحو إعادة وإقامة مافهم على أنه الإسلام الطاهر، ليقام على أساسه المجتمع الإسلامى المتحد القوى العادل المتحضر إزاء تصارع التعصب الدينى ضد التيار العلمانى والتطبع بالطابع الغربى، وأن التنظيمات السياسية ذات الأيديولوجية الدينية المتعصبة من وجهة نظر الإسرائيليين

ظهرت فى مصر (كنموذج إسلامى) خلال السبعينيات فكانت هى الإطار الاساسى للرفض من أجل التغيير والمعارضة للنظام الحاكم.[٢٧].

ومن البديهى أنه ليس كل من ينادون بالأفكار الدينية المتعصبة قد اتجهوا للعمل السياسى أو كانوا أعضاء أو مؤيدين للتنظيمات الإسلامية المعارضة - وفقا للرؤية اليهودية السابقة - ويجب النظر لهذا التطور على أنه رد فعل للخطوات العلمانية والتنمية المدنية والتغييرات الاجتماعية والثقافية فى عهدى عبدالناصر والسادات، والإحياء الإسلامى وفقا للرؤية اليهودية يعد أيضا انعكاسا لخيبة الأمل التى سادت العالم العربى والإسلامى فى نهاية الستينيات نتيجة لحرب ١٩٦٧ [٢٨].

وقد نتفق جزئيا مع هذا التفسير الذى يرجع الإحياء الإسلامى إلى الانتكاسات السياسية والعسكرية التى أصابت المجتمعات الإسلامية الناهضة فى نهاية الستينيات، فأصابت معها كل الأطروحات البديلة التى قدمت مثل:" القومية العربية" كما صاغها عبدالناصر، ومثل الخيارات الوطنية كما صاغتها أندونيسيا وباكستان وبعض البلدان الإسلامية الأفريقية التى تحررت مع بدايات النصف الثانى من القرن العشرين، هذا جميعه قد أنتج ضرورة تجاوز هذه الأطروحات الضيقة إلى أطروحة أكثر شمولا، فكان الإسلام هو هذه الأطروحة.

(٤) التركيب البنائى الداخلى كسبب للإحياء الإسلامى: يعود الإحياء الإسلامى وفقا للرؤية الغربية أيضا إلى عوامل بنيوية داخلية خاصة بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة، حين اخفقت المؤسسات الاجتماعية السياسية والثقافية والتقليدية فى استيعاب أو مواجهة المتغيرات الحديثة التى واجهت هذه المجتمعات فأتى الإسلام كمؤسسة ثقافية واجتماعية ليقدم البديل لإخفاق هذه المؤسسات وظيفيا فى مواجهة التكنولوجيا وعصر الإلكترونيات، والبديل أيضا لاغتراب القيادات الوطنية التى استقدمت تلك النماذج والمؤسسات من الغرب، ولعبت فيها الشركات متعددة الجنسية دورا هاما [٢٩].

(٥) التغريب كعامل مؤد للإحياء: يتصل بالرؤية الغربية أيضا إرجاع ظاهرة الإحياء الإسلامى إلى ثنائية الأصالة - التغريب [٣٠] حيث يبدأ هذا المنظور من قناعات أساسية تؤكد على أساسية الإسلام والتعاليم الإسلامية فى تاريخ المجتمعات الإسلامية وهو ينظر إلى مجئ البناءات الغربية الحديثة، أو مجموعة القوانين والأفكار الغربية باعتبارها جزءا مكملا لعملية الاستعمار، ويتبع ذلك اعتبار كثير من جوانب التحديث الذى يستلهم الأيديولوجية الغربية كجزء من الميراث الاستعمارى، أو من حيث كونه رمزا للتبعية ونتيجة للسيطرة الاستعمارية التى ينبغى القضاء عليها وحينئذ تعتبر العودة إلى الإسلام عودة إلى الأصالة وتأكيدا على الكبرياء القومى واستقلال التفكير.

ويؤكد عدد من المفكرين الإسلاميين أن الاستعمار الغربى نفسه خلال القرنين الماضيين كان

أحد أسباب حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة والتى شهدت تعاظم الأداء السياسى خلال السبعينيات، ذلك لأن هذا الاستعمار جاء حاملا معه أهم دوافع الاستفزاز للأمة الإسلامية، وهو دافع التغريب الفكرى بكافة مستوياته وأشكاله، وكان هذا التغريب العامل الرئيسى فى استنفار مشاعر الجماهير المسلمة وقيادتها، (٣١) والناظر إلى جوهر مقولة التغريب الفكرى يكتشف عوامل الاستفزاز تلك تاريخيا (٣٢).

ثانيا: الرؤية الماركسية لأسباب الإحياء الإسلامى فى السبعينيات:

تعددت زوايا النظر للعوامل المؤدية للإحياء الإسلامى من قبل المدرسة الماركسية التى ترى أن الإحياء الإسلامى يمكن إرجاع أسبابه إلى ثلاثة عوامل أساسية وهى: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى البلاد الإسلامية، وأزمة المعارضة السياسية غير الدينية فى البلاد الإسلامية، واخيرا تأثيرات الثورة الإيرانية (٣٣). وبتفصيل هذه العوامل يتضح مايلى :

(١) تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية: وفى سبيلهم لتفسير تلك العوامل يرى أصحاب الاتجاه الماركسى أنه بداخل الأوضاع الاقتصادية يمكن اكتشاف أن تخلف هذه البلاد، هو من أحد جوانبه، تجسيد لإخفاق النظم الحاكمة فيها، فى حل مشكلات التنمية والتحديث، فقضية التنمية فى هذه البلاد تمر بأزمة حادة منذ مطلع السبعينيات بصفة خاصة، ولقد قادت البرجوازية الحاكمة فى هذه البلاد، عملية التنمية بها منذ حصولها على الاستقلال فى عقدى الخمسينيات والستينيات، وكان باستطاعة هذه البرجوازية القائدة أن تحدث تحولات عديدة فى مجتمعاتها طوال تلك الفترة ولكنها لم تفعل.

وفى مثل هذا الاطار، من المنطقى - وفقا للرؤية السابقة - أن تنشط أشكال المعارضة المختلفة لمثل هذه النظم، الا أنه فى ضوء أزمة قوى المعارضة غير الدينية، واليسارية بالذات، من المنطقى أن تشهد هذه البلاد مثل هذا المد للحركات الإسلامية.

(٢) إخفاق قوى المعارضة غير الدينية: أما ثانى أكبر مجموعة من الدوافع لحركة الإحياء الإسلامى، فهى المتعلقة بإخفاق المعارضة غير الدينية، واليسارية بصفة خاصة فى البلاد الإسلامية، وإخفاقها هنا كما تقول الرؤية الماركسية يأتى بأكثر من معنى حيث إنها :

أخفقت أولا: فى حل مشكلة (الطريق المحلى) لمعالجة معضلات التخلف والتنمية فى هذه البلاد،

وأخفقت ثانيا: فى تمثل استيعاب الثقافة الإسلامية والتعامل معها،

وأخفقت ثالثا: فى اكتساب قواعد جماهيرية واسعة، وفى ظل وضعية الاخفاق هذه من السهل التوقع أن تفقد الجماهير ثقتها فى مثل هذه القوى ، الأمر الذى يفسح الطريق بلا شك أمام نهوض الحركات الإسلامية (٣٤).

(٣) تأثيرات الثورة الإيرانية : يرى أصحاب الاتجاه السابق أن الأثر المباشر للثورة

الإيرانية اتخذ اكثر من بعد واحد، ويمكن تحديدها فى :

(أ) أثبتت الثورة الإيرانية بشكل عملى ، أنه يمكن فى ظل أوضاع العصر الراهن إمكان قيام حكومة وفقا لأسس إسلامية سياسية وأجابت عن كيفية استخدام المقولات الإسلامية فى بناء حركة سياسية قادرة على النضال الفعال، ضد السلطة القائمة، وقادرة على إسقاط هذه السلطة فى النهاية، وإقامة نظام حكم وفقا للتصورات الإسلامية.

(ب) قدمت الثورة الإيرانية للحركات الإسلامية رصيداً هائلا لكيفية صياغة أدوات صنع حركة جماهيرية إسلامية، وكيف يمكن استخدام هذه الأدوات للحشد الجماهيرى فى اتجاه إسقاط النظام القائم .

وبعبارة واحدة كما تقول الرؤية السابقة قدمت الثورة الإيرانية للحركات الإسلامية مثالا عمليا للثورة الإسلامية النموذجية فى العصر الراهن ومثلت الثورة الإيرانية على هذا النحو دفعه هائلة لحركة الإحياء الإسلامى فى البلاد الإسلامية [٣٥]، وتذهب المدرسة الماركسية أيضا إلى القول بأن تحديث المجتمعات الإسلامية بعد عمليات الاصطدام مع الغرب أدى إلى حدوث تغيرات جذرية فى نظامها الاجتماعى والسياسى التقليدى، بما فى ذلك الدين والقيم الدينية انتقلت بها إلى نظام اجتماعى حديث، ويشارك فى هذا الرأى جمع كبير من الباحثين سواء كانوا ذوى توجهات ماركسية ثورية، أو ذوى توجهات ليبرالية تستند إلى أصول معرفية غربية، وبغض النظر عن اختلافاتهم الايديولوجية فالشئ المؤكد أن كلا الفريقين يبدأ من رؤية مزدوجة للحقيقة الاجتماعية كما سيرد تفصيلا فيما بعد. بيد أنه ينبغى التأكيد بشأن علاقة الإحياء الإسلامى بالتحديث، إن جوهر عملية التحديث يتمثل فى أنها العملية التى من شأنها أن تولد أبنية ورموزا تتولى صياغة التكامل الاجتماعى وتحل محل نظائرها القديمة، بحيث يساعد ذلك على وضع أساس جديد للمجتمع، وللهوية الشرعية، وإذا كان المفكرون الثوريون فى هذا المنظور يرون أن بإمكان القيم والبناءات التقدمية والحديثة أن تحل محل القيم والأبنية التقليدية والمحافظة فان ذلك يتم من خلال الثورة، فى حين ترى المجموعة الليبرالية أن ذلك يحدث من خلال تحول أو تغير تدريجى متعدد المراحل غير أنهما وإن اختلفا تكتيكيا إلا أنهما يتفقان على أنه مقدر على الدين والقيم الدينية أن تفقد دورها الاجتماعى الصريح، ومن ثم إذا تلكأت البناءات والقيم الحديثة فى الظهور مهما تكن العوامل المسئولة عن ذلك، فان ذلك من شأنه أن يدعم عملية إحياء القيم الدينية التى كان من المفترض أن تفقد دورها.

ولكن يرى البعض أنه بغض النظر عن التباينات الأيديولوجية داخل معسكر التحديث فالمؤكد أن وجهة النظر هذه لاتقدم تفسيرا مقنعا لظاهرة الإحياء الإسلامى[٣٦]،

أولا: لافتراضها تناقض التحديث مع الإسلام، وهو افتراض غير صحيح منطقيا،

وثانيا: أنها تفترض أنه لولا أزمة التحديث لما كان الإحياء الإسلامى،

وثالثا: أن وجهة النظر هذه تفشل فى تفسير استمرار بقاء حركات الإحياء الدينى برغم إطراد التحديث وعدم تعرضه لأزمة [٣٧].

وتذهب المدرسة الماركسية أيضا إلى تفسير الإحياء الإسلامى على أساس أن ازدواجية المجتمع تعد سببا للإحياء وتفسير ذلك أن مفهوم المجتمع المزدوج أو المهجن وهو المنظور الذى يسود عادة لدى بعض علماء الاجتماع والانثروبولوجيا، يشير إلى احتمال استمرار بقاء الولاءات والمعايير والأبنية الاجتماعية التقليدية أثناء عملية التغير الاجتماعى . ويؤكد هذا المنظور على قدرة البناءات والتوجهات التقليدية على البقاء من خلال التكيف واكتساب أدوار جديدة وفى كثير من الأحيان تستفيد هذه الأبنية من الوسائل التكنولوجية الحديثة لدعم التقاليد (كما هو الحال فى السعودية). والنتيجة الحتمية لذلك هى وجود مجتمع يضم بناءين اجتماعيين، ونسقين قيميين يتعايشان مع بعضهما البعض، من ثم تميل التفاعلات الخاصة بالتعاون والصراع بينهما إلى الزيادة . هذا إلى جانب تغير ميزان القوة بينهما من وقت إلى آخر بحيث يعتمد ذلك على طبيعة الظروف بدون أن يكون فى مقدور أى منهما أن يحقق انتصارا كاملا. ويعتبر هذا التناقض جوهريا بالنسبة لمعظم الأقطار التى خضعت للاستعمار، ومن ثم حسب هذا الرأى فإن البعث الإسلامى يعكس الظروف الخاصة بالعالم الإسلامى أو بدرجة اكثر تحديدا يعكس الظروف الخاصة بعدد من الأقطار الإسلامية وتوازن القوى الذى يسود فى إطارها، منذ بدايات الاحتكاك الثقافى والعسكرى مع الغرب والذى بدأ تاريخيا مع بدايات القرن التاسع عشر.

وهناك اجتهادات أخرى من المدرسة الماركسية ترى أن العامل الرئيسى المؤدى للإحياء الإسلامى يعود إلى أنه حركة تعبر عن رغبة فى البحث عن مخرج لمن لامخرج لهم، وأنها حركة تعانى من قضية علاقة الدين بالسياسة والفرد بالمجتمع والشكل الإسلامى بالمضمون وأنها ستظل عاجزة عن تقديم رؤية حقيقية للمستقبل، وأن شيوع قيم وسياسات "البترودولار" تسببت فى نشأة هذا الإحياء[٣٨]. وأنه يمثل تجسيدا تقليديا لمفهوم الوعى الزائف أى تصويراً للواقع السياسى والاجتماعى يتضمن تشويها جذريا لحقيقته[٣٩].

وفى رأى باحث آخر فان الدعوة الإحيائية التى تحملها الحركة الإسلامية المعاصرة تعكس من وجهة نظره حقيقتين :

حقيقة أولى، تتمثل فى أن هذه الدعوة هى (رد لفعل) أكثر من أن تكون فعلا أصليا من جهتين:فهى رفض للواقع الحاضر، وانكار للانتماء إليه، واحتجاج على إفلاس الواقع الراهن الذى ليس فيه- فى نظر أصحاب الدعوة - ماهو صادق وحقيقى ونافع، والإفلاس كما يقول المثل السائد يدفعنا إلى التفتيش فى الدفاتر القديمة من جهة وهو صرخة احتجاج فى وجه" الغرب" لإثبات ذواتنا إزاءه وتأكيد نزعة الاستقلال عنه من جهة أخرى.

وحقيقة ثانية: هى موقف معاصر لم تحمل عليه اكتشافات فى التراث، بل هو وجهة نظر مباشرة من قضايا معاصرة مطروحة ، ثم مايلبث أصحابها أن يكروا راجعين إلى الوثائق والنصوص بحثا عن التبرير والتأييد [٤٠] فأصحاب هذه الدعوة أناس لهم مواقفهم الدنيوية مثل غيرهم من الناس ولكنهم بعد اتخاذ مواقفهم يفضلون أن تكون أسانيدهم من التراث.[٤١].

ثالثاً: الرؤية الإسلامية لعوامل الإحياء الإسلامى فى السبعينيات:

فى هذه الجزئية، لكى يربط الباحث جوانب التحليل لقضية الإحياء بعضها بالبعض الآخر، يعرض لرؤية بعض الكتاب والقادة الإسلاميين فى مجال تعرضهم للقضية أو لبعض جوانبها، وذلك من خلال رؤيتين:

(١) الرؤية الإسلامية الايرانية.

(٢) الرؤية الإسلامية للأتجاه الأصولى فى مصر.

(١) الرؤية الإسلامية الإيرانية: تتعدد زوايا النظر داخل الرؤية الإسلامية الإيرانية لعوامل الإحياء الإسلامى فيرى أحد الكتاب على سبيل المثال أن (الإحياء الإسلامى) ليس دقيقا فى تعبيره وأن مقولة (الصحوة الإسلامية) هى الأدق، وأن الصحوة الإسلامية المعاصرة تعود فى تصوره إلى العديد من العوامل تمثل فى ذات الوقت شواهد على تلك الصحوة، أى أنها (عوامل) و(مظاهر) فى الوقت نفسه وأنها بمثابة رد فعل معاصر على قوى الاستكبار العالمى[٤٢].

ويلمس الإمام الخمينى أحد جوانب قضية الإحياء الإسلامى عندما يربطها بالثقافة وتحررها من قبضة الإستعمار الغربى ويربط بين هذا التحرر وبين بناء الذات الإسلامية المستقلة وغير التابعة فهو يرى على سبيل المثال أن " البشرية اليوم تعانى من تنازع القوى الشيطانية العظمى على افتراس الشعوب المستضعفة، والشعوب مستضعفة كلها، ونحن إلى إمام حنون عطوف يخرجها من هذه الأزمة الراهنة ويعيد لها حريتها المسلوبة ويقطع أيدى المستكبرين العالمين عن ذخائرها وثرواتها، ويقيم حكومة الله على بقعة من بقاع الأرض ، ويمهد الطريق لإقامة الحكومة الإلهية الكبرى على كافة أرجاء المعمورة"[٤٣] .

"إن الإنسان فى حاجة اليوم إلى ثورة ثقافية شاملة تحقق له القيم المعنوية والروحية المفقودة وتجعل منه مخلوقا آخر يصلح فى الأرض و لايفسد فيها، يعمل الخير لصالح الجميع ولا يقوم بالشر لمصالحه الخاصة أو شهواته النفسية." [٤٤].

وهاهو الخمينى، كما يقول أتباعه، قام بالثورة الثقافية الإسلامية لتحل الثقافة الإسلامية محل الثقافات الغربية المغرضة، ولم تقتصر تعليمات الخمينى على منطقة دون أخرى وعلى بلد دون آخر، حيث الإسلام جاء إلى العالم كافة والناس كلهم والاستعماريون من وجهة

نظر الخمينى يريدون"أن يجعلونا تابعين لهم فى كل شىء وأن يحتاج شعبنا إليهم فى كل أمـر" (٤٥).

إن هذا التحديد، لمكمن الخطر، وتوجيه الأنظار إليه بهدف ضربه، يمثل مستويات الرؤية لدى الإمام الخمينى لإحياء الأمة الإسلامية من كبوتها الطويلة. فالصراع لديه دائما، صراع حضارى، صراع تتصادم فيه القيم الإسلامية مع القيم الغربية، وهو الأمر الذى دفع أحد الباحثين الأمريكيين لأن يعيد النظر فى امتعاضه السابق من كراهية الخمينى للموسيقى الغربية، عندما علم من أحد الإيرانيين - مصادفة- أن هذه الموسيقى تمثل جزءاً - حتى ولو كان صغيرا - من سلم القيم الغربية، وأن - التمسك بالنظام القيمى الإسلامى، لابد أن يرى فيها نفورا وتناقضا مع الذات (٤٦).

ويتصل بالرؤية السابقة ربط الإيرانيين بين مفهومى (الأمة والجهاد) فى الإسلام ، واللذين يضيفان اكتمالا نظريا لرؤيتهم لقضية الإحياء الإسلامى، فالتعريف بمعنى الأمة يحدد لهم الإطار الإنسانى للإحياء الإسلامى، والتعريف (بالجهاد) يحدد وسيلة تحقيق ذلك الإطار (٤٧).

(٢) رؤية أصحاب الاتجاه الإسلامى فى مصر لعوامل الإحياء الإسلامى: رصد رؤية التيار الإسلامى غير الرسمى، والذى ينتهج من (الجهاد) أداة للتعبير السياسى ولتغيير المجتمع، تعد بمثابة ضرورة علمية، لايقف بشأن تحقيقها سوى ندرة الحصول عليها، ويقدم الباحث هنا رؤية أحد قادة جماعة الجهاد الإسلامى، ومن واقع مخطوط لم يقدر له النشر بعد(٤٨) وهو يرجع عملية الإحياء الإسلامى إلى أربعة عوامل نلخصها فى الآتى:

(أ) أول عوامل ظهور الحركة الإسلامية الإحيائية هو قدر الله الذى لايتغير ولايتبدل ولنقرأ معا قول الله :" **ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولايخافون لومة لائم**"، وقوله تعالى:"**وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لايكونوا أمثالكم**" وقوله صلى الله عليه وسلم "ولن يزال أمر هذه الأمة مستقيما حتى تقوم الساعة أو حتى يأتى أمر الله"، وقوله صلى الله عليه وسلم " لايزال طائفة من أمتى ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون"،

(ب) العامل الثانى المسبب لحركة الإحياء الإسلامى، أن هذه الحركة ، حركة تبدأ فى أعماق الضمير ثم تحقق نفسها فى عالم الواقع وحين تستقر العقيدة الإسلامية فى الضمير البشرى استقرارا حقيقياً فإنه يستحيل عليها أن تبقى ساكنة أو أن تظل مجرد شعور وجدانى فى أعماق الضمير بل لابد أن تندفع لتحقيق ذاتها فى عالم الواقع .فالإسلام بطبيعته منهج حى تتفاعل معه النفوس تفاعلا إيجابيا وجادا، وفى تفاعلها هذا لايمكن أن تبقى ساكنة كما لا يمكن أن تبقى كما كانت من قبل انفعالها بهذا المنهج الربانى. أى أن الإحياء يعود إلى الإسلام ذاته كدين وكمنهج ربانى (٤٩).

(ج) أما العامل الثالث فيعود إلى الطبيعة المتجددة للأمة الإسلامية.
(د) والعامل الرابع يعود إلى حقيقة موضع الإنسان فى التصور الإسلامى حيث هو مكرم وملزم بالثورة والتغيير فى نفس الوقت (٥٠).

بناء على ماسبق فإنه يمكن القول إن الرؤية الإسلامية ترى أن العامل الرئيسى فى الإحياء الإسلامى يستبين فى الإسلام ذاته كعامل للإحياء، ويتضح هذا العامل بالنظر لطبيعة بناء وديناميه الإسلام، ذاته كعقيدة تحكم توجهات المسلمين ويستلهم هذا السبب الحديث النبوى القائل (على رأس كل مائة عام يظهر رجل فى أمتى يصلح لها أمور دينها)، وهو ينطلق من إدراك أن الإسلام يمتلك تصورا لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الإسلامى (٥١).

إن الإحياء بهذا المعنى يعود بالأساس إلى الإسلام ذاته كدين وكمنهج شامل للحياة وسط عالم معاصر تتقاسمه أيديولوجيات عديدة بشرية مخفقة فى أغلبها، حيث الإسلام تكمن بداخله عوامل إحيائية متجددة وهى لم تمت على الإطلاق وعليه هى لم تبعث وماحدث فى السبعينيات والثمانينيات هو عودة إلى الذات الحضارية للأمة من خلال (طليعة قرآنية] على حدّ وصف سيد قطب، إنها عودة بعد أن تم تجريب النماذج الحضارية والاجتماعية والسياسية الغربية وإخفاقها جميعا على امتداد المائتى عام الأخيرة من تاريخ العالم الإسلامى ، وما حدث يمثل نوعامن الاحتجاج الحضارى والسياسى والاجتماعى أخذ من الإسلام أداته ووسيلته لأنها أداته التاريخية المألوفة التى لم تفشل ولم تمت .

ويتفق أيضا مع الرؤية الإسلامية مايراه البعض من كون الفساد السياسى والاجتماعى عاملا مساعدا من عوامل الإحياء حيث يعود إلى استشراء عوامل الفساد الاجتماعى والسياسى داخل القيادة والنخبة السياسية والاقتصادية المسيطرة فى بلدان العالم الإسلامى مما يؤدى بالضرورة إلى تخلف مجمل جوانب عملية التنمية فى تلك البلاد وإخفاق برامجها، وإذا سلمنا بأن أبسط مايتطلبه المواطن داخل بلد من بلاد العالم الثالث - الذى ينتمى إليه فى الغالب العالم الإسلامى- هو إشباع الحاجات الأساسية (كالغذاء - مياه الشرب - المسكن - الصحة - التعليم - العمالة) فإن هذه الأشياء على بساطتها وعدالتها لم تتحـقق بـل ازدادت تدهورا فى بعض أجزاء عالم الإسلام، كما يؤكد ذلك المتخصصون(٥٢). وكان لابد من استخدام أدوات رفض لهذه الأوضاع كان الإسلام أمضاها قوة، وهنا يود الباحث أن يؤكد أن التلازم بين إخفاق مشاريع التنمية فى البلاد الإسلامية وصحوة حركة الإحياء الإسلامى لم يكن تلازما شرطيا كما تحاول بعض الكتابات الغربية اثبات ذلك، ولكنه كان التلازم الطبيعى والمتسق مع واقع الشعوب الإسلامية ومع وحدة التصور الإسلامى العام عند الطليعة المسلمة التى قامت بالإحياء، والتى لم تجد فى أية لحظة ثمة تناقض بين تبنى مطالب جماهيرية دنيوية (كالغذاء والمسكن) وبين الدعوة إلى (عبادة الله وحده) فى الأرض ويمكن الجزم بأن هذا

التناقض لم يظهر إلا فى تلك الحركات التى بلا رصيد تاريخى فى العمل الإسلامى بعكس الحركة الإسلامية فى (مصر- وإيران) .

فى نهاية هذه التفسيرات للعوامل المؤدية للإحياء الإسلامى يرى الباحث أن حركة الإحياء الإسلامى تعنى - كما سبق - تسييس كل ما هو إسلامى والعودة به إلى الأصول وإن استلزم ذلك (العودة المسلحة). معنى هذا أن الإحياء الإسلامى يمكن أن يمثل (العنف الثورى) أحد خصائصه المتفردة، وهو عودة إلى الذات الإسلامية باعتبارها نسقا كليا ونموذجا أصيلا يرفض النموذج الغربى ويمثل الإحياء بهذا المعنى أيضا طرحا مضادا للطرح الحضارى الغربى، مشتملا على طريقة التفكير ونظرية المعرفة والمفهوم الفلسفى للعالم[٥٣] والإحياء الإسلامى يمثل فى بعض فترات السبعينيات حركة جماهيرية رافضة لحكم النخب المغتربة.

بناء على هذا التعريف العام للظاهرة يمكن القول إن الإحياء الإسلامى فى السبعينيات يمكن تلمس أسبابه فى النظر إلى أربعة متغيرات رئيسية تشكل مجتمعة، منحى آخر للتفسير:

أول هذه المتغيرات تلك المتعلقة بجوهر بناء الدين الإسلامى ذاته كما سبق وأكد الباحث،

الثانية : مجموعة المتغيرات المتعلقة بالبناء الداخلى للمجتمعات التى شهدت محاولات للإحياء داخل إطارها.

الثالثة : مجموعة المتغيرات الإقليمية (أى التى يكون النظام الإقليمى الذى ينتمى إليه هذا القطر أو ذلك مصدرا مؤثرا لها).

الرابعة:مجموعة المتغيرات المتصلة بظاهرة الإحياء ويشكل النظام العالمى مصدرا لها.

إن التفسيرات تعددت وأحيانا تباينت، بشأن الإحياء الإسلامى المعاصر فى المجتمعات الإسلامية خلال حقبة السبعينيات، وهذا التعدد يمثل فى ذاته تعبيرا عن مدى الاهتمام الغربى بالظاهرة من ناحية ومدى الاضطراب الأكاديمى الذى تعيشه عملية تأصيلها من ناحية أخرى، وهو فى النهاية يعكس الطبيعة المعقدة للمشكلة ، فالبحث ليس بصدد مشكلة ثانوية تخص منطقة زمنية أو مكانية بعينها، ولكنه أمام ظاهرة تشابكت فيها عوامل المكان ، الأقاليم الإسلامية" بعوامل أخرى زمانية. وعليه فإن النظر إلى قضية الإحياء الإسلامى فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة لابد أن يكون من زاوية كونها قضية معقدة لايصلح التفسير الأحادى لها ولا يسهل بشأنها الاجتزاء التحليلى، فهى" كقضية معقدة"، لها دوافعها وامتداداتها ولها مؤشراتها، ولها عناصرها ولها أخيرا خصائصها.

المبحث الثالث

خصائص الإحياء الإسلامي وقضاياه الأساسية في السبعينيات

تميزت حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات بعدد من الخصائص التى ميزتها عن الفترات التاريخية السابقة لظاهرة الإحياء الإسلامى، وصاحب هذه الخصائص، إثارة بعض القضايا النظرية التى ارتبطت بالإحياء، وسوف يتجه هذا المبحث لدراسة خصائص وقضايا الإحياء من خلال جزئيتين:

أولا: خصائص الإحياء الإسلامى فى السبعينيات،

ثانيا: بعض القضايا الأساسية المتصلة بحركة الإحياء الإسلامى.

أولا : خصائص الإحياء الإسلامى

تميزت ظاهرة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات بعدد من الخصائص يمكن محورتها فى ست خصائص رئيسية على النحو التالى:

(١) سرعة الانتشار: وهى تعد من أهم خصائص ظاهرة الإحياء الإسلامى المعاصرة التى تتخطى، "القومية" وتحدث بالقدر نفسه فى كل مجتمع إسلامى بغض النظر عن البيئة السياسية والاقتصادية والثقافية، فنجد أن الدعوة إلى هوية إسلامية جديدة لاتظهر بوضوح فقط فى المحيط العربى بل تمتد أيضا فى نيجيريا وتركيا وباكستان وإيران وأندونيسيا، كما أنها لم توجد فقط فى البلاد التى تضم غالبية إسلامية بل انتشرت فى الهند والفلبين والاتحاد السوفيتى والبلدان الغربية. والأهم مما سبق أن الإحياء الإسلامى لايقتصر فقط على طبقات اجتماعية واقتصادية دون غيرها فبينما نجد أن ظاهرة الإحياء قد اعتمدت فى تأسيسها على الطبقات الدنيا، والمتوسطة الدنيا، فإن هناك من الدلائل المتزايدة على انتشار محاكاة نمط الحياة الإسلامية السليمة بين الطبقة الوسطى والوسطى - العليا فى البلدان المتقدمة نسبيا مثل مصر وتركيا وتونس" (٥٤).

(٢) تعدد المراكز: وهذه الخاصية من وجهة نظر البعض تعد فريدة لحركة البعث الإسلامى.حيث يرى أن الأمة المندمجة لاتحتوى على أى مركز ثورى أو تنظيمى، وأن المراكز التى قدر لها لفت الأنظار خلال السبعينيات تمثلت فى مصر وإيران، والسعودية، وتركيا.

ولدى أحد الباحثين أن إيران على سبيل المثال يمكن أن نجد فيها أن ثورة الخمينى قامت كرد فعل لسياسات الكبت والقهر لنظام سياسى فاسد، وكذلك الحال بالنسبة لمصر فإن معظم

الأصوليين الإسلاميين كانوا خلال السبعينيات أكثر إلحاحا على العدالة الاجتماعية للطبقات المعدمة. وعلى الرغم من أن المواقف الصعبة فى المجتمعات الإسلامية متشابهة فان حركة الإحياء الإسلامى اكتسبت خلال السبعينيات طابعا لاقومى على نحو حقيقى، ومن المهم أن نلاحظ فى المرحلة الحاضرة لحركة الإحياء أن الروابط غير القومية للإحياء الإسلامى تبدو روحية أكثر منها تنظيمية (٥٥).

(٣) الاستمرارية: وهذه الخاصية، عامة، حيث فى تفسيرها يمكن أن نلاحظ عملية مد وجزر دائمة بين التيارات العلمانية والإسلامية، فقد كان من نتيجة الاستعمار الأوروبى وحركة التغريب القوية فى القرن التاسع عشر، وجود رد فعل إسلامى بدءا بالإسلام الشامل عند الأفغانى ثم محمد عبده ومحاولاته لجعل الإسلام قابلا للتطبيق فى المجتمعات الحديثة، وفى سنوات مابين الحربين نجد أن المرحلة الليبرالية - الدستورية فى مصر صاحبها رد فعل إحيائى إسلامى على يد الإسلاميين بقيادة جماعة الإخوان المسلمين بمرشدها حسن البنا. ومع ثورة يوليو ١٩٥٢، جاءت المرحلة الثانية للعلمانية التى تحولت تدريجيا بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى مرحلة إحياء إسلامى مرة أخرى... وهذا الجدل المستمر بين العلمانية والإسلام هو خير دليل على صعود الإسلام كقوة اجتماعية وهو دليل أيضا على استمرار قدرة الدول الإسلامية فى صياغة حلول لتلك الأسس المتصارعة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة.

(٤) شمولية النظر إلى الإسلام: تميزت حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات بشمولية النظر إلى الإسلام وصار ذلك إحدى خصائصها وهى خاصية تتضح أكثر بمعرفة قوانين الحركات التى تقوم بالإحياء، أى حركات الرفض الاجتماعى والسياسى ذات التوجه الإسلامى، وفى هذا المعنى يتجه رأى بعض الباحثين إلى أن حركات الإحياء الإسلامى القديمة، اقتصرت جهودها على أن تنادى بالقضاء على البدع. أو أن تسيطر على دولة لتنشر مذهبها وبذلك اتسمت فى الأغلب الأعم بالنظرة الجزئية والتوجه للداخل وسيادة النزعة الإصلاحية باستثناءات فردية حاولت إيقاظ الوعى الإسلامى لدى الشعوب المستعمرة مثل الأفغانى ومحمد عبده(٥٦). غير أن حركات الإحياء فى القرن العشرين اتخذت شكل جماعات تتبنى نظرة شاملة للإسلام، مع تزايد التحديات الفكرية الخارجية، واستمرار وضع التخلف للشعوب الإسلامية وقد اتسمت بشعبيتها وانتهاجها لأسلوب العمل العنيف ضد السلطات الحاكمة، وتاريخ أكبر وأفعل جماعتين إسلاميتين فى القرن العشرين وهما جماعة الإخوان المسلمين فى مصر وبعض الدول العربية، والجماعة الإسلامية فى باكستان شاهد على ذلك (٥٧). والحركة الإحيائية المعاصرة إذا نظرنا إليها من خلال نشاط وفكر هاتين الجماعتين من جهة، ومن خلال الثورة الشعبية الإيرانية من جهة أخرى، سوف نجد أنها تقدم فكرا تجديديا يتسم بسيادة نزعة عقلية معتدلة وتركيز على البعد الاجتماعى" (٥٨). بالإضافة إلى أنها تقدم فكرا تجديديا يتجاوز الإطار

الضيق للاجتهاد الفقهى، وتطرح الإسلام من جديد كايديولوجية ثورية تسعى إلى اكساب الهوية والتميز لشعوب المنطقة، أو إلى رفع الظلم الاجتماعى والدعوة إلى اتحاد المستضعفين والمقهورين ضد طواغيت العصر، متمثلة فى الاستعمار بشتى أشكاله، من ناحية أخرى، فإنها تتسم بشموليتها الجغرافية .

ومن الملاحظ أن هذه السمات التجديدية لحركة الإحياء الجديدة تبعدبها كثيرا عن النظرة السلفية الجامدة القديمة. وهى بهذا تعد ثمرة تطور فكرى طويل الأمد منذ سيادة الجمود فى الفكر الإسلامى بإغلاق باب الاجتهاد ومرورا بالاتجاهات المختلفة حول مفهوم التجديد الحق فى الإسلام [٥٩].

(٥) خاصية الانتشار بين الطبقات: ونعنى بهذه الخاصية أن حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات اتسعت بكونها لم تنحصر فى طبقة واحدة، بل اتسمت بالانتشار بين الطبقات المختلفة وإن كان البعض يرى أن أغلبية الأعضاء المنتمين إليها ينحدرون من شرائح الطبقة الوسطى، وخاصة الطبقة المتوسطة الدنيا أى طبقة صغار الملاك فى الريف والحضر وصغار التجار والموظفين الحكوميين، [٦٠] غير أن الباحث يختلف مع هذه الرؤية ويرى أنها غير صائبة لكونها تقصر التحليل على مجتمع إسلامى بعينه(المجتمع المصرى) ثم تسحب هذا التحليل على باقى المجتمعات الإسلامية الأخرى.

ويؤكد خاصية الانتشار الطبقى تلك، نماذج إسلامية أخرى، مثل إيران، والتى شهدت إبان أحداث الثورة الإسلامية - باعتبارها أعلى درجات الإحياء الإسلامى - تلاحم طبقات المجتمع الإيرانى على تمايزها واختلافها خلف أيديولوجية دينية جامعة. وهو الأمر الذى دفع بعض علماء الاجتماع والتاريخ الماركسيين إلى الحيرة إزاء التوصيف الأمثل لهذا النموذج غير الطبقى، والذى أخذ من الإسلام أداة للاحتجاج والثورة، فاستقروا على أن ماحدث فى إيران يمثل نموذجا ثوريا فريدا فى عدائه للغرب وفى طبيعة أيديولوجيته التى التفت من حولها أغلب طبقات المجتمع [٦١].

هذا ويمكن رصد عدد من السمات السوسيولوجية المشتركة بين قوى حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، وخاصة فى مصر

(أ) إن من لهم الفاعلية والسيطرة داخل تلك الحركة يكونون عادة من الفئات الشابة وخاصة من هم فى العشرينيات والثلاثينيات من أعمارهم.

(ب) إنهم من طلاب ومتخرجى الجامعات ومن أكثر العناصر تفوقا وإنجازا.

(جـ)إن غالبيتهم ولدت وقضت المرحلة الأولى من عمرها فى الريف أو فى المدن الصغيرة [٦٢].

(٦) مخاصمة الواقع السياسى والاجتماعى: تذهب بعض الدراسات بشأن تحديد خصائص

الإحياء الإسلامى إلى أنها تتسم بكونها حركة جاءت للتخاصم مع الواقع السياسى والاقتصادى، والاجتماعى والحضارى السائد فى ديار المسلمين، بل تسعى إلى تقويضه وهو مادفع عددا من المفكرين العرب إلى التنظير لهذا الجانب تاريخيا، فقالوا بأن تيار المعارضة الأوسع والأكثر ثقلا كان تيارا إسلاميا صادحاً بل إنهم دعوا إلى وجوب عدم الوقوع فى الوهم الخادع، الذى يصور السلطة أو القيادة الإسلامية (التاريخية) كما لو كانت أمرا مقدسا أو تفويضا إلهيا، فإن أية قيادة فى مدى عالم الإسلام، ما إن تنحرف بهذه الدرجة أو تلك، وما أن ترفض النقد والتقويم والرجوع إلى الطريق ، حتى يصبح واجبا على المسلمين أن يثوروا لتحقيق ماعجزت الكلمة والحوار عن تحقيقه، وهو ما اتسمت به حركة السبعينيات [٦٣].

هذا ويلاحظ أن قضية الإحياء الإسلامى فى شقها الحركى تتسم بعدد من السمات العامة يرى البعض أنها تتميز بكونها نظاما منفتحا وغير مقيد وعالمى النطاق، يقوم فيه الأفراد أو المجموعات من المسلمين بالعمل عن وعى فى سبيل إعادة توحيد الأمة فى إطار نظام سلوكى وعملى إسلامى التوجه[٦٤]، وأنه يمكن تلخيص خصائص الحركة الإسلامية الإحيائية فى كونها، حركة ربانية، وإيجابية، وواقعية، وعالمية، وتستخدم العقيدة كوسيلة للتغيير [٦٥].

ولقد وضحت هذه الخصائص فى العديد من الحركات الإسلامية داخل بلدان العالم الإسلامى وعلى سبيل المثال برزت واضحة فى بلدان مثل الجزائر[٦٦] وتونس[٦٧] وسوريا[٦٨]، والمغرب[٦٩]، وإن كانت الأخيرة بدرجة أقل نظرا لتوافر الإطار الرسمى الذى يقول بإسلاميته إلى درجة إطلاق لقب أمير المؤمنين على الملك الحسن من هنا كانت الحركة الإسلامية المعارضة بالمغرب ضعيفة نسبيا إذا ماقورنت بغيرها من الحركات الإسلامية، ومع ذلك ظلت تلك الحركات فى العالم الإسلامى فى تصاعد مستمر منذ منتصف السبعينيات - على الأقل - فاتخذت الحركة الإسلامية بأفغانستان على سبيل المثال الدفاع عن الوجود الذاتى ، أما فى فلسطين، فكانت تحارب على جبهتين، فهى من ناحية تواجه القوى السياسية العلمانية العربية(من الشيوعيين والقوميين) ، ممثلين فى العديد من الأشكال التنظيمية والمؤسسية فضلا عن الجامعات والمدارس .

ومن ناحية أخرى تواجه قوى الاحتلال الصهيونى ، ولقد مثل تنظيم "الجهاد الإسلامى" الفلسطينى أبرز قوى الحركة الإسلامية هناك بالإضافة لتنظيم "المجمع الإسلامى" والاثنان أتيا مع نهاية السبعينيات [٧٠]، وعلى الرغم من تلك البداية المتأخرة للحركة الإسلامية فى فلسطين إلا أنها ظلت رغم ذلك القضية المحورية فى استراتيجية العمل بالنسبة لقوى الحركة الإسلامية خلال كافة تطورها وخاصة فى مرحلة السبعينيات [٧١].

مما سبق يتضح أنه بالنسبة للإحياء الإسلامى يمكن الاستقرار على عدد من الخصائص منها

ما سبق رصده فى الكتابات المختلفة ومنها مالم يتم رصده، والذى نذكر منه:

(أ) التسييس المتعاظم للرموز الإسلامية ولكل ما له صلة بالحياة والمجتمع الإسلامى بدءا بالسياسة الدولية المعاصرة ووصولا إلى تسييس البنوك وتسييرها وفقا لمفاهيم الإسلام والإحياء الإسلامى وتجنيد كل القوى المذهبية فى الإسلام لإسباغ هويته على تنمية الثروة والاستمتاع بالطبيعة كما أمر الله [٧٢].

(ب) الإحياء الإسلامى يتسم فى السبعينيات بأنه عودة إلى المصادر الإسلامية فى أصولها النقية والصحيحة، هذه الاصول هى القرآن الكريم وسنة الرسول. ويرى الباحث أنها كانت عودة مسلحة فى بعض فترات وأماكن الإحياء الإسلامى، حين ترادف الإحياء مع العودة المسلحة للأصول، ومع العنف الثورى نحو إعادتها، والنماذج عديدة كما حدث فى السعودية ومصر وإيران .

(ج) يتسم بكونه عودة إلى اعتبار الإسلام دينا ودولة يشمل الحياة العامة للمجتمع مثلما يشكل الضمير الخاص للفرد ومن ثم فهو حركة سياسية إلى جانب كونه إحياء دينيا.

(د) إن إحياء السبعينيات يتميز بكونه حركة جماهيرية تقودها قيادات دينية متنورة وملتزمة بالأصول لفرض التصور الدينى على الصفوات السياسية فى العالم الإسلامى وهو ما يسميه البعض بالوعى الإسلامى الشعبى وفى هذا المعنى ينبغى الإشارة إلى أن بعض الكتابات الغربية تحاول الزعم بأن ثمة إسلامين فى الشرق أحدهما إسلام شعبى والثانى إسلام رسمى، وهم هنا يخلطون بين مستويات فهم الإسلام ذاته والذى هو كل واحد لا يتجزأ ولم يعرف هذه التفرقة إلا على مستوى الحركة وليس الفكر أو العقيدة.

(هـ) إنه حركة لها رؤيتها المستقلة فهى تنطلق من مأساة الحاضر نحو إعادة ترتيب دار الإسلام، وهو تجسيد لإيمان مستمر ورمزى بالمهدى المنتظر أو الإمام الغائب الذى يأتى ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا .

(و) إن هذا الإحياء قد تقوم به جماعات المعارضة الإسلامية للنظام القائم.. وقد تقوم به الحكومات فى المجتمعات الإسلامية كمصدر تكميلى للشرعية، وقد تقوم به الجماهير والقيادات الدينية فى مواجهة فساد الصفوات المغتربة كما حدث فى إيران [٧٣].

ثانيا : بعض القضايا الأساسية المتصلة بحركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات:

أثارت حركة الإحياء الإسلامى خلال حقبة السبعينيات الكثير من الاستفهامات حول جذورها وجغرافيتها وخصائصها وأسبابها، كما سبق ورأينا ومن جملة ما أثارته حركة الإحياء بعض القضايا النظرية، التى ارتبطت لدى الباحثين مباشرة بالإحياء الإسلامى، ويتعرض الباحث هنا بالتحليل لعدد من أبرز هذه القضايا على النحو التالى:

(١) قضية العلاقة بين الدين والسياسة.

(٢) قضية الأقليات المسلمة والأقليات غير المسلمة بالعالم الإسلامى والموقف منها،
(٣) قضية العلاقة بين العروبة والإسلام،
(٤) قضية الجهاد المسلح فى الإسلام،
(٥) بعض القضايا الفرعية: الأصالة - المعاصرة - العلمانية .

(١) قضية العلاقة بين الدين والسياسة : كانت لقضية العلاقة بين الدين - الذى هو هنا الإسلام - والسياسة بمعناها الواسع الذى ينضوى تحت لوائه: الدولة وسياسات الحكم والنظام السياسى، كان لهذه القضية نصيب موفور من الاهتمام من قبل الدارسين للإحياء الإسلامى وارتبطت لديهم حركة الإحياء المعاصرة - وتحديدا فى عقد السبعينيات - بصعود نبرة الحديث عن تلك القضية التى يتفرع منها البحث إلى علاقة الدين بالدولة وأسس الدولة والحكم فى الإسلام وما يسمى بالإسلام السياسى [٧٤] وهى القضايا التى يرى الباحث أنها ليست وليده السبعينيات بل تعود إلى الأيام الأولى لدعوة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بالمدينة عندما أسس دولته الأولى هناك، إنها تعود إلى الإسلام ذاته كدين وكمنهج سياسى واجتماعى شامل وكان لذلك طبيعيا أن تطرح تلك القضية نفسها بين الحين والأخر، خلال الفقهاء والقادة المفكرين الذين تصدوا لقيادة فكر الأمة الإسلامية فى اوقات التدهور العام، وعليه فمن الطبيعى أن يعيد الإمام محمد عبده منذ نهاية القرن التاسع عشر تأكيد هذا المعنى فى أثناء سجال فكرى بينه وبين بعض المتغربين من المسيحيين الشوام، فنجده يؤكد على أن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدودا ورسم حقوقا ، وليس كل معتقد فى ظاهره أمر بحكم، يجرى عليه فى عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق، ويتعدى المعتدى الحد ، فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضى بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لايجوز أن تكون فوضى فى عدد كثير فلابد أن تكون فى واحدة، وهو السلطان أو الخليفة.

والخليفة - من وجهة نظره - عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحى ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، فقط شرط فيه أن يكون مجتهدا ، أى أن يكون من العلم باللغة ومامعها - مما تقدم ذكره - بحيث يتيسر له أن يفهم من الكتاب والسنة مايحتاج إليه من الأحكام [٧٥] حتى يتمكن نفسه من التمييز بين الحق والباطل. والصحيح والفاسد [٧٦].

وفى رأى معارض لعلاقة الدين بالسياسة يرى الشيخ على عبدالرازق فى كتابه "الإسلام وأصول الحكم" أن فكرة الخلافة قد تنزه الكتاب الكريم عن ذكرها أو الإشارة إليها وكذلك أهملتها السنة النبوية ولم ينعقد الإجماع عليها ، أفهل يبقى لهم - يقصد الداعين إليها - من دليل فى الدين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع [٧٧] ويرى أنه إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحا مايقولون، من أن

إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية، يتوقفان على الخلافة بمعنى "الحكومة" فى "أى صورة كانت الحكومة ومن أى نوع مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية، فلا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك" (٧٨).

إن ضياع الخلافة فى رأيه لم يؤثر بشىء على أركان الدين وأوضاع المسلمين ومصالحهم على وجه كان يمكن للخلافة أن تتلافاه لو وجدت (٧٩). ويذهب إلى التساؤل عما إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم مؤسس دولة ورئيس حكومة كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية أم لا ؟ ويجيب بعد مناقشته لعدة آراء بأن " محمدا " صلى الله عليه وسلم ماكان إلا رسول لدعوة دينية خالصة للدين لاتشوبها نزعة ملك أو حكومة، وأنه لم يؤسس مملكة (٨٠)" وعليه يصبح الإسلام عند الشيخ على عبد الرازق دينا فقط، وينكر بالتالى مسألة الخلافة، ويفصل بوضوح بين الدين والدولة ويؤكد: إنك إذا ماتأملت وجدت أن كل ماشرعه الإسلام، وأمر به النبى المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن فى شىء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسى إلا من أنظمة الدولة المدنية، وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءا يسيرا مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين، إن كل ماجاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات ، فإنما هو شرع دينى خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لاغير.وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا، فذلك مالاينظر الشرع السماوى إليه ولا ينظر إليه الرسول (٨١).

وينهى على عبدالرازق رأيه إلى القول بتنافى العلاقة بين الإسلام والخلافة وأن الإسلام لايعرفها كأساس من أسس الحكم فيقول: "والحق أن الدين الإسلامى برىء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون، وبرىء من كل ماهيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة والخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية " كلا " ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لاشأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة" (٨٢).

وكتاب الإسلام وأصول الحكم - الذى أثار ضجة سياسية حين صدوره عام ١٩٢٥ - يؤكد وفقا لما سبق على حقيقة هامة وهى نفى كون الحاكم نائبا عن الرسول يقوم مقامه كما ينفى وجوب الحكم الذى ارتبط تاريخيا بفكرة الخلافة، وهو الحكم الفردى، ولقد أدت هذه الأفكار الجديدة التى أتى بها الكتاب إلى حملة ضخمة من الهجوم على الشيخ وكتابه، وخاصة أن الكتاب قد صدر فى الفترة التى أعقبت إلغاء الخلافة فى تركيا، وتطلع الملك فؤاد فى مصر إليها.

وجدير بالذكر أن حسن البنا قد واصل اتجاه الأفغانى ومحمد عبده، فى التأكيد على

شمولية الإسلام وترابط علاقة الدين بالدولة، من خلال الخلافة كرمز لهذا الترابط، وبالنسبة لشمول الإسلام أكد البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين على أن الذين يظنون أن تعاليم الإسلام تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي، مخطئون فى ذلك فالإسلام – كما يقول – "عبادة وقيادة ، ودين ودولة، روحانية وعمل وصلاة وجهاد ،وطاعة وحكم ، ومصحف وسيف، لاينفك واحد من هذين عن الآخر [٨٣]".

وبحكم نشأة هذه الحركة فى حقبة تعاظم فيها خطر حركة التغريب أدى إلى رفض الإخوان التمييز بين الدين والدولة ، فكانوا أقرب إلى دعاة السلطة الدينية، على الرغم من قولهم بنيابة الحاكم عن الأمة وكأنهم فى النهاية يجردون الأمة من السلطات السياسية ويتحدثون عن قانون إلهى جاهز [٨٤].ومن ثم انحازوا لمفهوم الخلافة ودعوا إليه.

وحول الارتباط أوضح حسن البنا هذا الارتباط حين ذكر أن "الإخوان" يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وانها شريعة إسلامية يجب على المسلمين التفكير فى أمرها والاهتمام بها. والأحاديث التى وردت فى وجوب تنصيب الإمام وبيان أحكام الإمامة، وتفصيل مايتعلق بها لاتدع مجالا للشك فى أن واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير فى أمر خلافتهم، والإخوان المسلمون لهذا يجعلون من فكرة الخلافة والعمل لإعادتها فى رأس منهاجهم [٨٥].

القضية إذن قديمة، وكونها تعود للصعود بين فترة وأخرى من فترات تاريخنا الإسلامى فإن ذلك يرجع إلى طبيعة التحولات البنائية فى المجتمع التى تستدعى القضية للظهور أو تجبرها على الانزواء، وبيئة السبعينيات فى أغلب الأقطار الإسلامية كانت مهيأة تماما لاستدعاء تلك القضية ، فالتبعية وغيرها من الأوضاع التى سبق الإشارة إليها ساهمت فى علو نبرة الحديث عن تلك القضية وهى النبرة التى لاتزال قائمة [٨٦]، ففى رأى حديث لأحد الكتاب الإسلاميين فى معرض تفنيده لحجج القائلين بفصل الدين عن الدولة، وفصل (الشريعة) عن (العقيدة) وأن الإسلام فقط دين وعقيدة ، يرى أن هذا الفصل على فرض إمكان حدوثه يعنى إلغاء الدور المنوط بالإسلام فى تتابع رسالات السماء ويعنى فى الوقت ذاته أنه لم يعد هناك فرق يذكر بين الإسلام والمسيحية وبالتالى لم يكن هناك مبرر لرسالة الإسلام فى الأساس فإذا كان المطلوب فقط هو الإيمان والأخلاق والفضائل فإن تعاليم الدين المسيحى كفيلة بهذا الدور على أفضل وجه، أما إذا أريد لنا أن نبقى على ديننا فإنه لايصبح ثمة مجال لتجزئة تعاليمه أو تفريغه من مضمونه [٨٧].

وعلى الرغم من وضوح هذه القضية فى أنه لافصل مطلقا بين (الإسلام والسياسة) إلا أن لبعض المفكرين إضافات جديرة بالتحليل، فأبو الأعلى المودودى الذى يمثل أحد المصادر الفكرية الرئيسية للقائمين بالإحياء خلال حقبة السبعينيات على امتداد العالم الإسلامى له

رؤيته عما يسمى (بالحاكمية) ، وهى الرؤية التى قالت بها أغلب قوى حركة الإحياء الإسلامى وتتلخص هذه الرؤية فى القول بأن الحاكمية فى الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحا يبين أن الله وحده لاشريك له، ليس بالمعنى الدينى فحسب، بل بالمعنى السياسى والقانونى كذلك ... إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وأن حكم سواه موهوب وممنوح (٨٨).

ويرى المودودى أيضا أن الإنسان لاحظ له من الحاكمية إطلاقا... وخلافة الإنسان عن الله فى الأرض لاتعطى الحق للخليفة فى العمل بما يشير به هواه وما تقضى به مشيئة شخصه لأن عمله ومهمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبته... فليس لأى فرد قيد ذرة من سلطات الحكم... وأى شخص أو جماعة يدعى لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية فى ظل هذا النظام الكونى المركزى الذي تدبر كافة السلطات فيه ذات واحدة ، هو لاريب سادر فى الافك والزور والبهتان ... فالله ليس مجرد خالق فقط وإنما هو حاكم كذلك وآمر، وهو قد خلق الخلق ولم يهب أحدا حق تنفيذ حكمه فيهم .. وحاكميته تشمل الجزء الاختيارى من حياة الإنسان كما تشمل الجزء غير الاختيارى، وعالم الكون بأجمعه. إن الأساس الذى ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية فى الإسلام: أن تنزع جميع سلطات Powers الأمر والتشريع من أيدى البشر منفردين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره فى بشر مثله فيطيعوه أو ليس قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده ولايشاركه فيه أحد غيره (٨٩)

والخصائص الأولية للدولة الإسلامية من وجهة نظر المودودى تنحصر فى ثلاث:

(أ) ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين فى الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقى هو الله والسلطة الحقيقية المختصة بذاته لله وحده والذين من دونه فى هذه المعمورة إنما هم رعايا فى سلطانه العظيم.

(ب) ليس لأحد، من دون الله، شئ من أمر التشريع ، والمسلمون جميعا ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا لايستطيعون أن يشرعوا قانونا.

(ج) إن الدولة الإسلامية لايؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون الذى جاء به النبى من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال (٩٠).

إن الإسلام فى رأى المودودى يستعمل دائما لفظ الخلافة Vicegemcy: فى الحديث عن الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهى فى الأرض - بدل لفظ الحاكمية **(وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم)** ولفظ "إلـه" .. واصطلاح "الحاكمية" هما اسمان لحقيقة واحدة (٩١).

وفى سياق انتقاده لهذه الرؤية يرى الدكتور محمد عمارة أنها مجرد عبارات موهمة للبس والغموض فى قضية الحاكمية، وأن المودودى قد جرد فيها الإنسان من كل حق فى الأمر

والتشريع والتقنين، بل والتنفيذ، فردا كان هذا الإنسان أو جماعة، بل وحتى الأمة، وعندما اعترف بخلافته عن الله نفى أن تكون " الخلافة" هى " الحاكمية" فاستمرت عباراته هذه تجرد الإنسان من كل ظل لـ " الحاكمية"... وأفرد الله وحده بكل ألوان الحاكمية الدنيوية - كما فى الدينية والطبيعية - وفى شئون الإنسان الاختيارية - كما فى الجبرية - لأن لفظ " اله " واصطلاح "الحاكمية" هما اسمان لحقيقة واحدة - كما قال .

وينتقد د. عمارة هذا التفكير ويرى أنه قد شابه غموض شديد(٩٢) واتساقا مع انتقاداته تلك، يرى الدكتور عماره أن الدولة ليست ركنا ولا "أصلا" من اركان الدين وأصوله ... فهذه الأركان والأصول قد حددها حديث رسول الله- صلى الله عليه وسلم- الذى يقول : " بنى الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا".وهى كذلك - كما يقول ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ ١٢٦٣-١٣٢٨م) ليست ركنا من أركان "الايمان" الستة - (وهى الإيمان : بالله والملائكة والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقدر) ولاركنا من أركان الإحسان (التى يجمعها أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك).

ولم يقل أحد من هؤلاء أن الوحى القرآنى قد فصل للدولة الإسلامية نظاما، ولا أن الله قد أوجب على رسوله فى القرآن، إقامة "الدولة" كما أوجب عليه أركان الإسلام وفرائض الدين وأصول الاعتقاد.. فالدين وضع إلهى" وهو فى الرسالة الخاتمة قد اكتملت أركانه وعقائده وأصوله وشريعته فى القرآن الكريم الذى لم تشتمل آياته على نظام للحكم ولاتشريع للدولة ولا تفصيل للحكومة التى يزكيها كى تسوس مجتمع الإسلام.

إن هذا من وجهة نظر الباحث ليس معناه انتفاء العلاقة بين الدين والدولة فهذه العلاقة تعد ضرورة إسلامية وواجبا دينيا من ناحية أخرى، حيث لاسبيل فى حال غيابها إلى الوفاء بكل الفرائض القرآنية الاجتماعية، والواجبات الإسلامية السياسية والتشريعية التى استقر عليها الفقه الإسلامى ، ولذلك كانت، من فروض الأعيان..(٩٣) فوجوب الدولة " إسلاميا" راجع إلى أنها مما لاسبيل إلى أداء الواجب الدينى إلا به. ومن هنا تأتى علاقتها، وعلاقة السياسة بـ "الدين" فى منهج الإسلام فتصبح واجبا مدنيا اقتضاه ويقتضيه "الواجب الدينى" الذى فرضه الله على المؤمنين بالإسلام، وتجدر الإشارة هنا إلى أن كتابات المودودى ومن قبله ابن تيمية - كما ستتم الإشارة فيما بعد - فى هذا الجانب قد تأثرت بها الحركة الإسلامية فى السبعينيات على وجه العموم وفى مصر خاصة.

وخلاصة القول فى هذه القضية ، أن علاقة الدين بالسياسة لم تكن (فريضة قرآنية نَصّيّة) كالصوم والصلاة ولكنها فريضة إسلامية منذ إنجاز الرسول للبناء الإسلامى بالمدينة المنورة بعد الهجرة، ومالايتم الواجب الإسلامى بمعناه الحضارى الشامل، إلابه، فهو أيضا واجب، بمعنى

أن قيام العلاقة والترابط العضوى بين الإسلام والسياسة (بمعناها الواسع) يعد واجبا إسلاميا لمن يريد (إعلاء كلمة الله فى الأرض) من هذا المفهوم تحديدا انطلقت الرؤية الفكرية لحركة الإحياء الإسلامى وللتيار الثورى بداخلها على وجه الخصوص فى السبعينيات، ذلك التيار الذى تتلمذ على مقولات المودودى، وتداخلت عنده الدوائر الإيمانية وغابت عنه فى بعض فترات التاريخ وفى بعض المجتمعات، الرؤية الانتقادية، للأفكار والمفاهيم المتصلة بعلاقة الدين بالسياسة ورفض - كما سنرى فى مصر وإيران - أدنى محاولة لفك الترابط بين (الدين والدنيا) إجمالا والدين والدولة تحديدا.

٢- قضية الأقليات المسلمة والأقليات غير المسلمة فى العالم وموقف الإسلام منها: من القضايا الهامة التى ارتبطت بالإحياء الإسلامى خلال حقبة السبعينيات، قضية الأقليات بشقيها: الأقليات المسلمة وغير المسلمة وموقف قوى حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة منها، وذلك لأنه واكب الصعود الإسلامى خلال السبعينيات إثارة ضجة أحيانا كانت مفتعلة حول حقوق الأقليات غير المسلمة داخل الإسلام، وداخل تلك الشريحة التى يطالب بها أنصار الإصلاح دون عنف من قوى الحركة الإسلامية، وأحيانا كانت لتلك الضجة أسبابها الموضوعية مثل حوادث الفتنة الطائفية التى وقعت بمصر فى حى الزاوية الحمراء وأعقبها صدام بين مسلمين ومسيحيين نتج عنه بعض الجرحى من الطرفين، وفى بعض الأحيان يتصاعد الصدام ليصل إلى حد الحرب الأهلية كما حدث بين المسلمين (الشيعة والسنة) والمسيحيين (الموارنة فى لبنان). ثم يختلط الأمر ويتقاتل الجميع مع الجميع دون استثناء. وأخيرا لقضية الأقليات المواكبة لحركة الإحياء شق آخر هام وهو الشق المتعلق بأوضاع الأقليات المسلمة فى بلاد غير إسلامية بناء على هذا التوصيف العام فإن معالجة تلك النواحى تتطلب التعرض لجانبين :-

(أ) الأقليات غير المسلمة وموقف حركة الإحياء الإسلامى منها: بداءة ينبغى التأكيد على أن نقطة البداية فى تحليل موضوع ظاهرة الاقليات من الخبرة الإسلامية هى أن تعبير الأقليات لم يكن واردا ولا مطروحا سواء فيما يتعلق بتوصيف الجماعات التى تختلف مع جماعة أهل السنة فى واحدة من المسائل الرئيسية أو الفرعية أوفيما يتعلق بتوصيف الجماعات غير المسلمة، على حين طرحت مفاهيم الفرق والشيع والنحل والطوائف كبدائل لمفهوم الأقليات غير الإسلامية، وإن كان من الممكن اعتبارها جميعا مرادفات لوضعية التعددية الدينية فى الدولة الإسلامية التى ظلت لاتقيم لغيرها من أشكال التعددية وزنا حتى بدايات القرن التاسع عشر حيث اتخذت هذه التعددية بعدا جديدا هو البعد السياسى [٩٤].

هذا ولقد حاول بعض المفكرين الإسلاميين أن يضعوا القضية فى إطارها الصحيح حيث رأوا أن الادعاء بأن سيادة النظام الإسلامى فيه إرغام لغير المسلمين على مايخالف دينهم

إدعاء غير صحيح، وأن شعب الإسلام الأربع : العقيدة، الشريعة، العبادة، الأخلاق، تحث على حسن معاملة الأقليات غير المسلمة (٩٥).

ويجتهد البعض من علماء المسلمين فى هذه القضية ويرون أن غير المسلمين من المواطنين الذين يؤدون واجب الجندية ويساهمون فى حماية دار الإسلام لاتجب الجزية عليهم. هذا ويرى أصحاب هذه الرؤية أن ثمة حقيقة بارزة منذ السبعينيات وهى أن الدول الإسلامية القائمة اليوم تمثل نوعا جديدا من أنواع السيادة الإسلامية لم يعرض لأحكامه الفقهاء المقلدون لأنه لم يوجد فى أزمانهم ، وهى السيادة المبنية على وجود أغلبية مسلمة، لاعلى فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها ، وهذه الأغلبية شاركت فى إنشاء الدولة وإيجاد أقلية أو أقليات غير مسلمة فكيف تكون أوضاعها ، إن هذه الصورة الحالية للدولة الإسلامية تقتضى، إجتهادا يناسبها فى تطبيق الأصول الإسلامية عليها وإجراء الأحكام الشرعية فيها (٩٦).

وبناء على ماسبق يمكن القول إن الإسلام، وفقا لما تقول به أصوله وشرائعه يحترم حقوق غير المسلمين أكثر من غيره من الديانات (٩٧)، بل إن غير المسلم فى الدولة الإسلامية طبقا للمفهوم الغربى المسيحى (أى من ناحية العبادة والطقوس والأخلاقيات والمركز الشخصى فقط) يعد حرا بدون أى نوع من التقييد، وفى الناحية السياسية والاقتصادية فان غير المسلم (أهل الذمة وفق العرف الإسلامى) يعد حرا مثل المسلم وأن التقييد الوحيد يتمثل فى أمن ورخاء الدولة الإسلامية (المفترض وجودها)(٩٨)، وبشرط الالتزام بمعايير الأمة الإسلامية التى استقرت تاريخيا (٩٩) ودون تجاوز لحدود الدور السياسى كما حدث خلال حقبة السبعينيات فى بعض الدول الإسلامية حين امتد الولاء الدينى لبعض المسيحيين واليهود من مواطنى الدول العربية والإسلامية إلى خارج الحدود الوطنية، وتحول إلى ولاء سياسى لبعض القوى الأجنبية الدولية.

والجدير بالتأكيد هنا أن مفهوم الأقلية السياسية فى العصر الحديث، وتحديدا ابتداء من القرن التاسع عشر، عرفه العالم الإسلامى كنوع من الانحراف عن القيم الإسلامية التى وإن سمحت بتعدد الانتماءا ت الدينية الا أنها حرصت على التأكيد على وحدة الانتماء السياسى فى نطاق الدولة العالمية، ومفهوم الأقلية السياسية عرفته الامبراطورية العثمانية عندما عنّ للقائمين على شئونها ، أن يعملوا على تتريك كافة عناصرها ومللها فكان ذلك بداية لتدخل القوى الاستعمارية المحيطة بها بهدف تقويضها (١٠٠) وبالفعل تم لها إقامة العديد من الدول على أنقاضها ، والتى تعانى معظمها أزمة الأقليات وفق المفهوم السياسى خاصة منذ بداية السبعينيات.

(ب) الأقليات المسلمة وموقف حركة الإحياء الإسلامى منها : يرتبط بقضية الأقليات أيضا

وضع آخر معاكس تماما وهو وضع لازم حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، حين لاحظ الباحث ارتفاع درجة الاهتمام فى الخطاب السياسى العام لقوى حركة الإحياء بالأقليات المسلمة فى الدول غير الإسلامية وأوضاعها السيئة حيث كانت تلك الأقليات المسلمة فى الدول غير الإسلامية تعانى من عقدة الانتقام التاريخى من قبل الأكثرية المسيطرة فى بلاد عديدة كالهند والفلبين على سبيل المثال (١٠١).

ومن الثابت علميا أن عدد المسلمين الذين كانوا يعيشون تحت حكومات وتشريعات غير إسلامية حتى نهاية السبعينيات يقتربون من ٣٠٠ مليون وينتشرون فى حوالى أربعين قطرا أى إذا ماقارنا هذا العدد بالعدد التقريبى لإجمالى المسلمين بالعالم (من ٩٠٠ مليون إلى مليار مسلم خلال السبعينيات) فإنهم يقتربون من الثلث، أى أن ثلث المسلمين فى عالم السبعينيات كانوا يعيشون كأقليات بما يعنيه هذا الوضع من ظروف وأحوال مجتمعية وسياسية مختلفة ومعقدة . فالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى الجمهوريات الإسلامية بالاتحاد السوفيتى- مثلا- تختلف كلية عن باقى أجزاء الدولة على الرغم من انها أغناها بالموارد الطبيعية، بل إن عملية التصنيع لتزيد من سوء وضع المسلمين الذين يسمح لهم فقط بأن يكونوا عمالا يدويين (١٠٢).

ولقد تمثل موقف حركة الإحياء الإسلامى بشأن هذه القضية فى مقولة التضامن الأخوى معهم ومحاولة مساعدتهم بكافة الوسائل، وهى المقولة التى ترجمتها قوى وتنظيمات حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات على شكل مساندة شاملة تبدأ بالمال وتنتهى بالتطوع للجهاد إلى جانب من يناضل فى قضية سياسية كما حدث بلبنان عندما أنشأت إيران (حزب الله) - على سبيل المثال - ومولته بالمال والبشر .

(٣)قضية العلاقة بين العروبة والإسلام: ارتبطت قضية العلاقة بين العروبة والإسلام، أو الإسلام والقومية العربية دون غيرها من القضايا، بحركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات وذلك لأن قلب حركة الإحياء خلال السبعينيات تمحور بالأساس حول العرب. هذا ويلاحظ الباحث أنه على الرغم من الجدة التى أخذتها القضية فى السبعينيات من هذا القرن إلا أنها كانت قديمة بالفعل، فتاريخيا تعود إلى الأيام الأولى لدعوة الرسول- صلى الله عليه وسلم- ، وتطورت مع نشأة مفهوم الدولة السياسية التى يحكمها مسلمو الجزيرة العربية، وظلت القضية تتوارث حتى اليوم على ثلاثة اتجاهات من الرؤية :

(أ) اتجاه أول: ينطلق جوهر التحليل فيه من رفض كامل لمفهوم القومية وتأكيد بالمقابل على الإسلام وهو اتجاه ينبع من إدراك محدد للمضمون السياسى لمفهوم الأمة فى القرآن (١٠٣)، كما استقر تاريخيا فى الحضارة الإسلامية وهو الذى يقوم على رفض الانتماء العرقى أو الجغرافى، فالذى يحدد الانتماء ليس الإطار الجغرافى ، بل الإطار العقيدى بمعنى

أنه حيث يوجد الإسلام يوجد (الوطن) وهو مفهوم، يتناقض بهذا مع الفكرة القومية بوجه عام والقومية العربية على وجه الخصوص، حيث هذه الفكرة من وجهة نظر بعض المفكرين الإسلاميين تنتمي إلى الماضي[١٠٤]. وخصوصا إلى القرن التاسع عشر الأوروبى " قرن بروز القوميات " وصعود القوى الاستعمارية الغربية .

وعلى ذات المعنى يتجه الإيرانيون ومن يحمل وجهة نظرهم فى فهم علاقة الإسلام بالعروبة، حيث يرون أن ثمة موانع أساسية فى طريق الوحدة الإسلامية، ولا يجدون حرجا عندما يضعون "اثارة" نزعة القومية العربية جنبا إلى جنب مع الصهيونية العالمية وإسرائيل والتحدى الغربى كموانع حقيقية تجاه الوحدة الإسلامية، وهى المعانى التى سبق أن أكد عليها أبو الأعلى المودودى فى أغلب كتاباته وخاصة كتاب (النظرية السياسية)، أو(الحكومة الإسلامية)، وأيضا ماسبق ونادى به الإمام آية الله الخمينى فى أغلب خطبه (كما سنرى فى الفصل الرابع) وإن كان الإنصاف يدعونا إلى التأكيد على أن القضية ارتبطت لدى الخمينى وبعض المنظرين الإسلاميين من حوله بمجموعة من الاعتبارات السياسية التى دفعتهم لرفض دعوة القومية العربية، وتأتى أحداث الحرب العراقية الإيرانية وتورط بعض الأنظمة والكتاب العرب إلى جانب العراق، فى مقدمة العوامل التى ساهمت فى رفض الخمينى ومن حوله لأية علاقة بين العروبة والإسلام [١٠٥].

(ب) الاتجاه الثانى : أما الاتجاه الثانى فى تحليل العلاقة بين العروبة والإسلام، كما تبدت خلال حقبة السبعينيات، فهو أصحاب الرؤية القومية الذين يركزون على (العروبة) ويرونها دائرة أولى للإنتماء، وأحيانا هى كل الدائرة لدى البعض منهم إلى حد قول أحدهم بعروبة الإسلام نفسه وبأن عروبة الإسلام حقيقة قرآنية [١٠٦].

معنى ذلك أنه يوجد داخل هذا الاتجاه فروق نظرية وسياسية فى فهم طبيعة العلاقة بين الإسلام والعروبة على الرغم من اتفاقهم جميعا على أولوية انتمائهم العربى سواء قبلوا بدور أساسى للإسلام فيه أو لم يقبلوا، ولقد قدر لهذا الاتجاه أن يعلو صوته الفكرى والسياسى خلال سنوات النصف الثانى من عقد السبعينيات وتزامن صعوده مع المبادرات المصرية للحل السلمى للصراع العربى الصيهونى منذ فك الاشتباك الثانى للقوات بسيناء فى ١٩٧٤ وحتى مبادرة القدس عام ١٩٧٧، وبدأت الأصوات تعلو بحياد مصر وبفرعونيتها وبضرورة إسقاط الهوية العربية والإسلامية وارتبطت بهذا، أحاديث السلام مع أزمات الهوية والانتماء بكافة مستوياتها[١٠٧].

إن الفروق النوعية داخل هذا الاتجاه أتت متواكبة مع المتغيرات التى صاحبت حقبة السعينيات، منها المتعلق بظهور ثورة إسلامية على الجانب الشرقى للعالم العربى وتطورت قضية الصراع مع إسرائيل وفقدان أية احتمالات لحله عربيا دون سند إسلامى،[١٠٨] بالإضافة

إلى الإخفاقات السياسية للأنظمة القائلة بالقومية العربية، والتى دفعت بالعديد من مفكرى هذا المستوى إلى نقد الذات وإعادة حساباتهم إجمالا وحساباتهم مع قضية العروبة والإسلام وعلاقاتهم بحركة الإحياء الإسلامى المعاصرة تحديدا، وهو ماتم على نطاق واسع خلال السبعينيات وظهرت نتائجه واضحة فى الثمانينيات .

(جـ) الاتجاه الثالث : أما أصحاب الاتجاه الثالث فى رؤية طبيعة العلاقة بين العروبة والإسلام فهم دعاة الاتجاه التوحيدى، والذى يرى الباحث أنه الأقرب إلى العقل والظروف الموضوعية التى يمر بها العالم الإسلامى وهذه الرؤية تركز على علاقات التفاعل، دون تجاهل لدوائر الصدام الطبيعى أو المصطنع.

إذ من الملاحظ أنه منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى اليوم وداخل هذا الاتجاه وجد العديد من المفكرين وكان جمال الدين الأفغانى أكثرهم إدراكا لخطورة هذه المسألة مع نهاية الدولة العثمانية ومع نهاية القرن التاسع عشر حين استشعر أنها ستكون مثارا للجدل والفرقة بين المسلمين فنبه الخليفة العثمانى إلى ضرورة أن تكون (العربية) هى لسان العرب والمسلمين تمهيدا لوحدة العروبة والإسلام، واستشهد الأفغانى بالتاريخ فكان يرى أن كل من دان بالإسلام ورضى بدفع الجزية عند الفتح العربى قد سارع عن طيب خاطر وارتياح عظيم إلى التعريب[١٠٩].

وفى الاتجاه نفسه وانطلاقا من قناعات واحدة كان حسن البنا، الذى رأى بالنسبة للوحدة العربية «أن هذا الإسلام نشأ عربيا ووصل إلى الأمم عن طريق العرب" [١١٠] ورأى أن " الكتاب الكريم جاء بلسان عربى مبين وتوحدت الأمم باسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمون مسلمين. ومن هنا كانت وحدة العرب أمرا لابد منه لإعادة مجد الإسلام وإقامة دولته واعزاز سلطانه، ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها وهذا موقف الإخوان المسلمين من الوحدة العربية»[١١١].

بالإضافة للرؤيات السابقة فإنه يلاحظ أن وجود التحدى الصهيونى كان عاملا هاما فى القضية إذ من الملاحظ على سبيل المثال تراجع الحماس الشعبى العربى للعلاقات مع الدول الإسلامية عندما تغيرت مواقف هذه الدول من فلسطين [١١٢] وكانت الفترة منذ الخمسينيات وحتى نهايات السبعينيات فترة اختبار تاريخى لعامل هام فى علاقة العروبة بالإسلام وعلاقة الحركة الإسلامية، وهو عامل (التحدى الصهيونى) وهو مادفع أحد المفكرين المهتمين بالقضية إلى أن يرصد هذا العامل ويرى أنه من أهم جوانب الاتفاق بين الحركتين [١١٣]، حيث يرى أن أهم وجوه الاتفاق بين الحركتين الإسلامية والعربية يتأتى من الجانب الوظيفى : التوحيدى والتحريرى لهما، فكلاهما يقود إلى الوحدة وإلى فلسطين والقدس، والتوجه التوحيدى واحد، فهو يختلف فى السعة وليس فى الاتجاه، كما أن التوجه التحريرى متماثل فى الخصوم

والأنصار. ويرد الاتفاق بين الحركتين أيضا إلى الاحتواء الإسلامى للعروبة من حيث الأغلبية السكانية الغالبة، ومن حيث الهيمنة الحضارية والفكرية والتاريخية، هيمنة دامت حتى القرن التاسع عشر، فلا تكاد تميز بين مايعتبر فكرا وحضارة إسلامية وبين مايعتبر منها"عربيا" إلا من حيث عموم الأولى وخصوص الثانية.

نخلص اذن بأن علاقة الإسلام بالعروبة ضمن وجهة نظر أصحاب الاتجاه الثالث للرؤية، أن العلاقة بين الإسلام والعروبة علاقة مركبة، إذ العلاقة بين الإسلام والعروبة لها دوائر ثلاث كل منها مستقلة عن الأخرى رغم تقاطعها مع تلك الدوائر الأخرى: العروبة، الإسلام، الحضارة الإسلامية(١١٤).

أما عن العلاقة بين القومية والإسلام، فينبغى التمييز بين أمرين:

الأمر الأول، النظام الإسلامى، كنظام سياسى،- حضارى بديل مطروح بصيغ مختلفة، ومن قبل جماعات سياسية إسلامية فى كل بلد إسلامى، خاصة بعد نهاية النظام الاستعمارى التقليدى،

والأمر الثانى هو الرابطة الإسلامية، كإطار واسع يضم الروابط القومية، والشعوبية(من الشعوب) ويمنح هذا التكوين المتنوع لبلداننا،"إطار الوحدة وأساسا لقيام مشروع حضارى تاريخى جبار" (١١٥).

والباحث فى مجال انتقاده للاتجاهات الثلاثة السابقة، يرى أن الاتجاه الثالث هو الأقرب إلى روح التاريخ الإسلامى ولطبيعة التحديات المعاصرة التى عاشها العالم الإسلامى خلال حقبة السبعينيات، وأن أصحاب الرفض الكامل على الطرفين (القومى العربى) و(الإسلامى) بشأن هذه القضية هم الأبعد عن طبيعة توجهات الرأى العام العربى والاسلامى ذاته (١١٦).

٤ - قضية الجهاد فى الإسلام: "مثل الجهاد كما سبق ورأينا، أحد أهم خصائص حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، حيث هى عودة مسلحة إلى أصول الإسلام النقية، وأداتها فى تلك العودة هو أسلوب الجهاد، بل إن قياس شرعية الحركة الإسلامية ثم الدولة الإسلامية بعد ذلك، فى عرفهم السياسى، يكون بالجهاد بل إن النهضة الإسلامية الحقيقية ارتبطت عند البعض منهم، كما يرصد المؤرخون، بالجهاد المسلح(١١٧) وتنطلق بعض الرؤيات الثورية (إيرانية الاتجاه تحديدا) إلى جعل الجهاد هو صلب النظرية السياسية فى الإسلام وجوهر عملية الصراع السياسى (١١٨) .

وأيا كانت الرؤية فمن الثابت أن مفاهيم، الثورة والانقلاب المسلح والجهاد، أخذت طريقها إلى أدبيات العمل السياسى الحركى داخل حركة الإحياء الإسلامى، بامتداد الرقعة الإسلامية خلال السبعينيات، ولعل أبرز دليل على هذا هو حمل العديد من جماعات حركة الإحياء للأسماء السابقة وصارت معروفة تاريخيا بها، وعلميا، فإن مفهوم الجهاد له معنيان: معنى

الدعوة إلى الإسلام وبذل الوسع فى نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عنها، ومعنى قتال الكفار، لإعلاء كلمة الله تعالى وحماية وظيفة نشر الدعوة (١١٩).

ويركز البعض على مفهوم الدعوة كمناظر للمقصود بالجهاد غير أن أحد العلماء يختلف مع هذا الرأى ويرى أنه، طالما أن الحياة فيها الحق والباطل، وفيها الاستقامة والانحراف، فالقتال ضرورة من ضروراتها: لمنع الفساد وطغيان الشر والهوى والكفر بالله والقيم العليا، وللإبقاء على الإيمان والعدل (١٢٠).

ومن وجهة نظر القائمين بالجهاد المسلح داخل حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، فإن ثمة ثلاثة مفاهيم أثارت جدلا ويستلزم التفرقة فيما بينها وهى مفاهيم (الثورة والجهاد الإسلامى والانقلاب العسكرى الإسلامى) وعند استطلاع رأى أحد القيادات الفكرية بجماعة الجهاد الإسلامى فى مصر (كنموذج للتنظيمات الجهادية بالعالم الإسلامى) قال إنه يقصد بالجهاد استفراغ الجهد" لتحقيق المشروع الإسلامى وهو يشمل جميع الأصعدة نفسيا وبدنيا وفكريا، إن الثورة الإسلامية عملية مستمرة منذ الرسالة المحمدية وإلى آخر الزمان - بمعنى أن عملية التغيير الشامل لاتتم بالضرورة بالاستعانة بالدولة الإسلامية - إن العالم فى حالة ثورة إسلامية لكن الأعمال الثورية تزداد أو تقل حسب الظروف التاريخية" (١٢١).

يتضح من ذلك أن الجهاد المسلح من أجل الثورة الإسلامية الشاملة، قضية ارتبطت ارتباطا وثيقا بحركة الإحياء الإسلامى المعاصرة وتحديدا خلال حقبة السبعينيات (إلى الدرجة التى أطلق كمسمى على بعض فصائل وجماعات الإحياء الإسلامى) وهو دائما يعنى أن شرعية الحاكم أو الدولة أو الحركة فى الإسلام ترتبط بالجهاد وبذل الجهد لتحقيق المشروع الإسلامى على امتداد العالم وفقا لرؤيتهم السابقة.

٥ - قضايا فرعية (الأصالة والمعاصرة والعلمانية): من القضايا الأخرى التى ارتبطت بالإحياء الإسلامى، وبالحركة الإسلامية فى السبعينيات وشغلت أذهان المفكرين القوميين والإسلاميين، ماسمى بالأصالة والمعاصرة تارة أو الموروث والوافد تارة أخرى وطبيعة العلاقة بينهما ، بالإضافة لقضية العلمانية وماتعنيه من فصل للدين عن الدولة وأحيانا تصل لدى البعض إلى فصل للدين عن الدنيا.

(أ) عن القضية الأولى: الأصالة والمعاصرة : يلاحظ هنا حجم الاهتمام المتزايد بها خلال السبعينيات وأوائل الثمانينيات، من قياس حجم الندوات العلمية التى عقدت لها والأبحاث والدراسات التى نشرت حولها فى الصحف والدوريات العربية والأجنبية (١٢٢).

هذا على مستوى الإطار العام الذى أثيرت فيه القضية ، أما على مستوى ماتعنيه كمفهوم فان العديد من الاجتهادات بشأنها قد قدمت فيرى البعض أنه من حيث المبدأ فإن المقصود بالأصالة أو التراث، إذا مابحثنا عن المدلول اللفظى لكلمة التراث، فإننا نجدها قد أتت فى

القرآن الكريم - مثلا- بمعنى الميراث وذلك فى قوله تعالى (وتأكلون التراث أكلا لما) سورة الفجر١٩، وجاء فى تفسيرها أن المعنى المراد من التراث هو الميراث، ونضيف أن الميراث إنما يخص فى الغالب الإرث المادى بينما شاع استخدام التراث فيما يخص الإرث المعنوى (١٢٣).

ولكن أحد المفكرين العرب من الذين يعيشون فى قلب الحضارة الغربية ينبه الباحثين العرب إلى أن الفكر العربى لم ينتبه بعد وعليه أن ينتبه فورا إلى أن التراث له عدة جوانب متلازمة أبرزها جانب ماقد فكر فيه، ويعنى التراث هنا جميع ماوصل إلينا من مؤلفات وآثار ونظم وإنجازات ثقافية ومدنية، وهو مانقصده ، عندما ندعو إلى إحياء التراث(١٢٤) وبنفس الرؤية فى انتقاد وفهم التراث يرى عابد الجابرى أن المقصود بالتراث لديه ليس هو ماعاشه أجدادنا، كما حفظ لنا بالكتب فقط بل إن ماتبقى من التراث - من وجهة نظره - هو الخلدونية الرشدية نسبة إلى تراث ابن خلدون فى الاجتماع وابن رشد فى الفلسفة.(١٢٥).

أما عن المعنيين : الأصالة والمعاصرة أو الموروث والوافد فيرى بشأنهما البعض أن الأصالة أو الموروث هو ميراث الأمة الفكرى والحضارى فهو تراثها الذى ورثته عن أجيالها الماضية والذى اكتسب فى عقلها ووعيها ووجدانها مزاجا خاصا فهو مألوفها، ومخزونها الفكرى .

أما عن المعاصرة أو الوافد، فهوماتستلهمه الأمة وتختاره وتستعيره من تراث الإبداع الفكرى للأمم والحضارات الأخرى لتضيفه إلى ثمرات عبقريتها الذاتية وإبداعها القومى الخاص، وقد يكون الوافد مفروضا على الأمة ولم تدخله هى إلى بنية فكريتها باختيارها وانما فرضه عليها آخرون.(١٢٦).

أما عن العلاقة بين المفهومين فمن الثابت أنها علاقة قائمة ومتشابكة فبعض الموروث قد بدأ وافدا ثم دخل فى البنية الفكرية للأمة وورثته الأجيال التالية عن السابقة حتى غدا موروثا وإن لم يكن فى البدء إبداعا ذاتيا لعبقرية الأمة من مثل (النزعة الطبقية - قيم عصر الحريم - قيم التواكل) جميعها وافد أصبح بالتوارث موروثا، اذن ليس كل موروث بأصيل، وليس كل وافد بنافع والمعيار والمحك هو مصلحة مجموع الأمة.(١٢٧).

ومن وجهة نظر أخرى يلاحظ أن التراث لفظ غفل، يدل على إرث الماضى أيا كان بغير أن يسمى، والتراث فى مجتمعاتنا هو الإسلام هكذا كان تاريخيا وهكذا ارتبطت القيم الإنسانية بالتاريخ الإسلامى فى أسس العقيدة الإسلامية والمجتمع الإسلامى، وكل مانسميه تراثا مما هو إرث من فكر وعادات ونظم انتقلت إلينا من الماضى كانت مرتبطة كلها بالإسلام كعقيدة وشريعة بمعنى نظم للحياة واجتهادات للمجتهدين وتجديدات للمجددين ، كلها كانت تصدر عن هذا النبع وتصل بين الملاءمة بالعصر وبين روابط الانتماء (١٢٨). والمعاصرة فرضت لدى البعض الآخر ضرورة الذهاب إلى المعركة الأساسية بين المدنية الغربية والمدنية العربية" هو أمر أصبح

شاغل الجميع، فالمنطقة العربية تشهد اكبر مراجعة فكرية، واليوم تطرح المسائل الكبرى التى طرحت فى عصر النهضة الأولى" (١٢٩).

(ب) أما عن القضية الثانية العلمانية: يلاحظ أنها من القضايا التى فجرها الإحياء الإسلامى وثار بشأنها بين المثقفين العرب جدل كثير فمقولة (العلمانية) وما يترتب عليها من أوصاف ومستويات للبحث أصبحت تثير كثيرا من الجدل، كأن تنظر قوى سياسية إسلامية إلى قوى أخرى نظرة عدوانية وتتعامل معها بأسلوب سياسى معاد لأنها تقع من وجهة نظرها داخل إطار القوى العلمانية. ولقد نبه مؤخرا أحد الكتاب إلى هذا المعنى وإن كان منهجه فى التحليل مختلفا (١٣٠).

ومن وجهة نظر بعض الباحثين ، فإن كلمة العالم، التى ترد اليها معانى الكلمة: (علمانى، ويعلمن ...الخ) وردت فى كتب الأصوليين والمفسرين واللغويين بمعان بعيدة عن معناها الذى انتشر بين المثقفين المعاصرين حيث هى تعنى العلم بالأساس (١٣١).

أما على المستوى الفكرى فمن وجهة نظر قومية يرى أصحابها ألا تناقض يذكر بين الإسلام والعلمانية، مادامت العلمانية تعنى فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية (١٣٢). بينما يرفض هذه الرؤية عدد من المفكرين والكتاب ذوى الاتجاه الإسلامى لأن للدين دوره وقيمه وتعاليمه فى بناء الفرد وتكوينه وفى إقامه بنيان الدولة ونظمها طالما لن يحتكر تفسير الدين طائفة دون أخرى وطالما أن الدين فطرة بشرية ومطلب جماهيرى لايملك أحد حق مصادرته (١٣٣).

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلمانية تشكك فى أصول الدين وطبيعته ومدى صلاحيته لحياة البشر وتطعن فى مصادره (١٣٤).

إن العلمانية اذن بما تعنيه من فصل الدين - الذى هو هنا الإسلام - عن الدولة - التى هى هنا الـ ٥٠ دولة إسلامية تقريبا - والتى تعيش منذ بداية السبعينيات عمليات الإحياء الإسلامى بمستوياتها وخصائصها المختلفة، العلمانية بهذا المعنى شهدت جدلا ونقاشا حادا خلال السبعينيات، ولاتزال تشهده ولعل هذا الجدل والاهتمام يمثل مظهرا آخر من مظاهر حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة بالإضافة لكونه يعكس خللا فى التركيبة البنائية للفكر العربي والإسلامى المعاصر، ذلك الفكر الذى لم يستطع حتى اليوم أن يقدم حسما نهائيا لقضايا مثل العلمانية، لاتزال تبحث منذ عصر محمد على بل وقبله، حتى اليوم عن الحل، وهو ماعبر عنه من قبل الدكتور برهان غليون بأنه يمثل محنة متجذرة وتاريخية للعقل وللثقافة العربية التى بحاجة لكى تتخلص منها إلى تحرير العقل وإطلاق يديه من كل قيد (١٣٥).

خاتمة الفصل

يخلص الباحث فى نهاية هذا الفصل إلى عدة نتائج أساسية يمكن محورتها فى الآتى:

أولا: تحولت " الجغرافية" داخل النظام الإسلامى إلى معنى سياسى كيفى، وتحول "التعداد البشرى " للمسلمين وللأقليات الإسلامية إلى قيم إسلامية إحيائية مناظرة، وذلك خلال حقبة السبعينيات .

ثانيا: ساهمت الجغرافية البشرية والسياسية لموقع العالم الإسلامى فى السبعينيات فى صعود حركة الإحياء الإسلامى خلال السبعينيات، حيث كان للترابط الأرضى المتصل للدول الإسلامية أثره المباشر على سهولة التفاعل بين حركات الإحياء الإسلامى داخل تلك البلدان، وكان للتميز الاستراتيجى لموقع العالم الإسلامى، أثره المباشر فى دفع حركة الإحياء الإسلامى ونموها ، وذلك من خلال العائد السياسى والثقافى للتحكم فى مداخل المحيطات العالمية، والمسطحات المائية المفتوحة التى تسلكها أهم الطرق البحرية العالمية، وأيضا من خلال تدفق ثلاثة أرباع الانتاج العالمى للبترول من أراضيه.

ثالثا: ساهمت منظومة من التحديات السياسية والثقافية الخارجية، والداخلية فى ظهور حركة الإحياء الإسلامى، باعتبارها حركة اجتماعية ينبغى فهمها على ضوء الظروف السياسية والاجتماعية السائدة فى السبعينيات داخليا وخارجيا ، وأمكن للباحث تحليل الجوانب المختلفة لتلك التحديات من خلال تناوله للرؤية الغربية ، والرؤية الماركسية، والرؤية الإسلامية لعوامل الإحياء الإسلامى.

رابعا: يرى الباحث أن حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات تعد حركة اجتماعية، وتتسم بذات الخصائص التى تتسم بها الحركات الاجتماعية الدينية من حيث أنها تهدف إلى إعادة تجديد أخلاق العالم، وإعادة عبادة الله فى الأرض، وإن كان ذلك يتم بالنسبة لحركة الإحياء الإسلامى، وفقا للمفهوم الإسلامى وللإطار المعرفى له المستمد من الأصول الإسلامية النقية : القرآن والسنة، إن حركة الإحياء الإسلامى بهذا المعنى تميزت بعدة خصائص رئيسية مثل سرعة الانتشار، تعدد المراكز، الاستمرارية، شمولية النظر إلى الإسلام، مخاصمة الواقع السياسى والاجتماعى السائد وتميزت حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات بإثارتها لعدد من القضايا الأساسية من قبيل قضية العلاقة بين الدين والدولة، العروبة والإسلام، الأقليات، الجهاد ، العلمانية، والعلاقة بين الأصالة والمعاصرة.

الهوامــش

(١) Farouk Youssef Ahmed, Economic deprivation and political instability with comparative study of Egypt and Iran (a Ph.D. discrtation, Cairo Univ., 1972) p.52.

- كذلك لنفس المؤلف: الثورة والتغير السياسى فى مصر: مصدر سابق ص١٧

(٢) أ.س. كوهان: مصدر سابق، ص١٨ .

(٣) الإمام موسى الصدر: كيف نرقى بالتشريع الإسلامى إلى روح الشريعة الإسلامية، مجلة الهلال، القاهرة: العدد العاشر، السنة ٨١، أكتوبر ١٩٧٣، ص ص٢٠-٣٠ .

(٤) R.H, Dekmejiane, The anatomy of Islamic rivival, in Michael, cartis (ed) Religion and politics in the Middle East: colorado; westnine 1981, pp. 31-39 .

(٥) جامعة الأمم المتحدة، ملف المستقبلات العربية البديلة، منتدى العالم الثالث، مكتبة الشرق الأوسط، القاهرة: أكتوبر ١٩٨٣، ص١٢ .

(٦) المصدر السابق، ص١٣ كذلك انظر: مجلة الوعى الإسلامى: حول ظاهرة الحجاب وعلاقتها بالإحياء الإسلامى، تقرير، العدد ٢٧٤، يونيو ١٩٨٧، (مجلة إسلامية شهرية تصدر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت) ص ص ٣٠-٣٩ .

(٧) بيانكا ماريا سكا رسيا: العالم الإسلامى وقضاياه التاريخية، ترجمة سمير سعد، بيروت: دار ابن خلدون ١٩٧٤، ص ص ٥٩-٨٠ وفى نقد هذه الاتجاهات تاريخيا أنظر: ادوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة- السلطة- الانشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨٣ ص ص٨٠-١٠٠ . كذلك: د. فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة فى المنهج، مجلة فكر للدراسات والأبحاث، عدد ١٠، القاهرة ١٩٨٦، ص ص ٦٩-٧٩ .

(٨) يلاحظ أن هذه الأعداد والنسب البشرية تمثل متوسط الأعداد والنسب خلال السبعينيات ولا شك أنها قد شهدت زيادات كبيرة فى الثمانينيات .

(٩) Daniel, Pipes, Oil wealth and Islamic Resurgmce in Ali, E, Hillal Dessouki, (ed) Islamic resugence in the Arab world, New York: Praegere, 1982, pp. 30 - 45 .

(١٠) د. محمود عصفور، د. فتحى سعيد: موضوعات فى جغرافية الشعوب الإسلامية والعربية، القاهرة: د.ن، ١٩٨٢، ص٥٢ .

(١١) نبيل عبدالفتاح، "الأبعاد الاستراتيجية للعالم الإسلامى المعاصر"، مجلة السياسة الدولية، العدد ٦١ يوليو ١٩٨٠، ص ٨٣ .

(١٢) هناك تقسيمات أخرى للنطاقات الجغرافية داخل عالم الإسلام حيث يقسمها البعض إلى أربعة: نطاق الإسلام الآسيوى- نطاق الإسلام العربى- نطاق الإسلام الأفريقى- نطاق الإسلام الغربى، انظر: د. حامد ربيع: الإسلام والقوى الدولية، القاهرة: دار الموقف العربى، ١٩٨١، ص ص٤٥-٥٠ ويقسمها البعض الآخر إلى نطاقات اقتصادية فقيرة غير مشبعة لاحتياجاتها الأساسية وأخرى غنية وهى قليلة داخل عالم الإسلام: انظر فى تفصيل ذلك: د. جلال أمين: المشرق العربى والغرب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣ ص ص ٢٣٢-٢٣٣، كذلك مجلة الهلال المصرية: تقرير خاص بعنوان "اقتصاد العالم الإسلامى"، العدد ٦، السنة

٩٣، يونيو ١٩٨٦، ص٣١ .

(١٣) وردت تقديرات الأمم المتحدة فى د. حسن سيد: جغرافية العالم الإسلامى، القاهرة: د.ن، ١٩٨٣، ص ٣٥ .

(١٤) انظر: د. سمير الدسوقى: جغرافية العالم الإسلامى، محاضرات غير منشورة ألقيت على طلبة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ١٩٨٣، ص٤-١٥، د. جمال حمدان: العالم الإسلامى المعاصر، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٢، ص ص ٧٥-١٣٠ على الرغم من قدم المصدر الا أن التحديد الجيوبوليتكى لعالم الإسلام عند حمدان كان دقيقا ولم يتغير كثيرا فى الأعوام اللاحقة له بالسبعينيات، وكذلك د. حامد ربيع: الإسلام والقوى الدولية، مصدر سابق، ص ص ١١٧-١١٣ .

(١٥) انظر: الملاحق أرقام (١)،(٢)،(٣)، المرفقة بنهاية الدراسة .

(١٦) يلاحظ هنا التضارب والاختلاف بين الاحصاءات المرفقة وبين احصاءات الأمم المتحدة السابقة، فيلاحظ على سبيل المثال، أنه وفق إحصاءات الأمم المتحدة فإن عدد الأقليات الإسلامية بآسيا يصل الى ١٨٧ مليونا، بينما الإحصاءات المرفقة تقدرها بـ ١٧٠ مليونا فقط. وقد يعود ذلك وفقا لما سبق أن أورده الباحث من كون هذا الاختلاف يرد إما للاعتماد على مصادر استشراقية غير دقيقة أو لندرة المصادر، وأحيانا لتقديم البلدان الإسلامية أو تلك التى بها أقليات مسلمة لبيانات غير دقيقة لعدد سكانها .

(١٧) من الجدير بالذكر أن الإحصاءات المرفقة بالملاحق رقم ٢ ، ٣ أدخلت حوالى ١٣ مليون مسلم يعيشون بأثيوبيا (الحبشة) ضمن الدول ذات الأغلبية الإسلامية بينما إحصاءات الأمم المتحدة أخرجتهم وهو الأمر الذى أدى الى نتائج مغايرة فى نسبة وعدد المسلمين فى أفريقيا كما هو واضح من التعدادين .

(١٨) د. كليم صديقى: التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر- ترجمة ظفر الإسلام خان، القاهرة: الزهراء للاعلام العربى، ط٢، ١٩٨٥، ص٢٧ .

(١٩)انظر: خليل ابراهيم السامرائى: الأوضاع السياسية للعالم الإسلامى من خلال رحلة ابن بطوطة، بغداد: دار الشئون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨٦، ص ص٢٠-٤٥ .

(٢٠) بالنسبة لوضع الأقلية الإسلامية فى الصين يمكن مراجعة د. فاضل رسول: "المسلمون فى الصين، صحيفة الشعب بالقاهرة: العدد ٣٩١، السنة التاسعة، بتاريخ ١٩٨٧/٥/١٩ ص٩ كذلك فهمى هويدى: " مسلمو الصين" الغائبون الحاضرون "مجلة الهلال" العدد٦، السنة ٩٣، يونيو ١٩٨٦، ص ص٣٥-٣٧. وعن المسلمين باليابان انظر: محمد سعيد: الإسلام فى اليابان، مجلة الجيل، المجلد٦، العدد٤، ابريل ١٩٨٥، (مجلة مستقلة تصدر من قبرص) ص ص١١٧-١١٨ .

(٢١) د. ادوارد سعيد: الاستشراق، مصدر سابق، ص ص١٣٧-١٤٥ .

(٢٢) يرى الباحث أيضا أن تلك الرؤيات الثلاث يمكن إدراجها تحت متغيرين ثابتين هما التحديات الخارجية والتحديات الداخلية كدوافع للإحياء، وسوف يضمن الباحث الرؤيات السابقة بقدر المستطاع هذين النوعين من التحديات مع التوسع فى النظر إليهما. هذا مع التأكيد على أننا نقصد بالرؤية الغربية: (الرؤية الليبرالية) وأنها تعد مع الرؤية الماركسية تعبيرا صادقا عن الرؤية الغربية فى عمومها .

(٢٣) أنظر: فى التعبير عن هذه الرؤية بتفصيل:- Metin Heper and Raphael Israeli: Islam and politics in the Modern Middle East, London: Croom Helm Limited, 1984 .

(٢٤) H. Newcombe, M. Ross and A. Neucombe; "United Nations voting patterns", International Organaization, vol. 24, No . I, 1970; p. 100 .

(٢٥) R. h, Dekmejiane, op. cit, pp. 31-50 .

(٢٦) د. حسن حنفى: "الدين والحركات الدينية فى حوض البحر المتوسط (مؤتمر دولى عقد بأمستردام فى

ديسمبر ١٩٧٩) عرض لأوراق المؤتمر فى مجلة قضايا عربية، العدد ٣ لسنة ٧، مارس ١٩٨٠ (مجلة شهرية فكرية تصدر من بيروت) ص٣١٠ .

(٢٧) عمى آيلون وآخرون: النظام الحاكم والمعارضة فى مصر فى عهد السادات، ترجمة الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، ١٩٨٥، ص١٠١ .

(٢٨) المصدر السابق، ص١٠٢ .

(٢٩) قام بتفصيل هذه النواحى برؤية متعمقة : د . جلال معوض : ظاهرة عدم الاستقرار السياسى وأبعادها الاجتماعية والاقتصادية فى الدول النامية، مجلة العلوم الاجتماعية العدد ١، السنة ١١، الكويت، مارس ١٩٨٢، وكذلك انظر: -Leon P. Baradat, Political Ideologies, Their Origins And Impact,
Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J. 1979, PP. 283 - 285.

(٣٠) د .كليم صديقى : فكر المسلمين السياسى وسلوكهم فى ظل الاستعمار : ترجمة ظفر الإسلام خان (الندوة العالمية عن فكر المسلمين السياسى خلال الحقبة الاستعمارية)،المعهد الإسلامى، لندن : ١٩٨٦/٩/٦، ص ص ٦-٨ . وأنظر فى تفصيل ذلك : د. أنور عبد الملك: ريح الشرق، مصدر سابق، ص ص ٨٥-٩٥ .وحول ذات المعانى برؤية تاريخية شاملة انظر: مالك بن نبى: وجهة العالم الإسلامى، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٥ كذلك أنظر : عادل حسين : اليهود فى أمريكا والموقف من الصحوة الإسلامية، صحيفة الشعب، القاهرة، عدد ١٩٨٦/١٢/٩ .ص ٣.

(٣١) منير شفيق:الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر: قضايا التجزئة والصهيونية والتبعية، لندن : دارطه للنشر، د . ت، ص ص ٩٦-١٠٣، وكذلك منير شفيق : الإسلام فى معركة الحضارة، تونس : الشركة الساحلية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ص ١٦٤-١٧٠ . انظر : كذلك بشكل تاريخى مقارن : د . هشام جعيط : "النهضة وحركات الإصلاح"، المستقبل العربى، العدد٣٨، ابريل ١٩٨٢ ص ص٤-١٨ (مجلة شهرية تصدر من مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت) كذلك د . عبد الحليم عويس : "الغزو الثقافى فى المجال التاريخى"، المسلم المعاصر، العدد ٤٧، السنة ١٢، رجب ١٤٠٦ هـ، ص ٥٦ .

(٣٢) د . مروان بحيرى : الفكر الاستعمارى والإحياء الإسلامى عام ١٩٠٠، مجلة المستقبل العربى، العدد ٤٠، السنة ، يونيو ١٩٨٢، ص ص١٠ - ١٥ .

(٣٣) السيد زهرة : "حركة الإحياء الإسلامى مؤشراتها ودوافعها"، السياسة الدولية، العدد ٦١ يوليو ١٩٨٠، ص ص ٨٥ - ٨٨ .

(٣٤) المصدر السابق، ص ٨٨.

(٣٥) نفس المصدر، نفس الصفحة .

(٣٦) فى نقد مفهوم التحديث انظر : عادل حسين : نحو فكر عربى جديد، القاهرة : دار المستقبل العربى، ١٩٨٥، ص ص٦٧ - ٦٨ .

(٣٧) من القائلين بهذا المنظور ولكن برؤية خاصة بمصر انظر : نبيل عبد الفتاح : المصحف والسيف، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٨٤، ص ص ٤٣ - ٥٠ .

(٣٨) د . فؤاد زكريا : الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، دار الفكر المعاصر، القاهرة : ١٩٨٧، ص ص٩ - ٣٦، وكذلك لنفس المؤلف الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة : دار الفكر، ١٩٨٦، ص ص٧ - ١٥ .

(٣٩) د. محمد السيد سعيد: اليسار المصرى ومشكلة الجماعات الإسلامية، صحيفة الأهالى، العدد ٦٣ بتاريخ ١٩٨٤/١١/٢١، (صحيفة أسبوعية يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى)، القاهرة: ص٥ .

(٤٠) د. صلاح قنصوة : الواقع والمثال- مساهمة فى نقد العقل المصرى فى الثمانينيات، القاهرة: العربية

للدراسات والنشر، ١٩٨٦، ص٢٩ .

(٤١) المصدر السابق، ص٣٠ وعلى ذات المعنى انظر :"حسين مروة" : نظرة من قريب إلى التيارات الإسلامية" مجلة دراسات اشتراكية عدد مايو ١٩٨٧ (مجلة شهرية تصدر عن دار الهلال بالقاهرة) ص٦ .

(٤٢) حسن غالب: "الصحوة الإسلامية لماذا وكيف وإلى أين"، صوت الوحدة الإسلامية، العدد٧٥، مارس ١٩٨٦ (مجلة شهرية تصدر عن مؤسسة الفكر الإسلامي)، طهران، ص ص ٣٦-٣٩ .

(٤٣) محمد جواد المهري: جوانب من أفكار الإمام الخوميني، طهران: إصدار وزارة الارشاد الإسلامي، ١٤٠٢هـ ، ص٦٩ .

(٤٤) المصدر السابق، ص ص٦٩-٧٠ .

(٤٥) المصدر السابق، ص٧٠ .

(٤٦) مالكوم كير: ندوة الإحياء الإسلامي ومظاهرها المعاصرة، مجلة السياسة الدولية، العدد ٦١ يوليو ١٩٨٠، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، جريدة الأهرام، ص١٦٤، كذلك على المعنى ذاته: مجلة صوت الشهادة، تقرير خاص عن الثورة الإسلامية بإيران، العدد ١٩/١٨، يونيو ١٩٨٢ (مجلة شهرية تصدر عن وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران) ص ص٧-٢٥ .

(٤٧) محمد المبارك : نظام الإسلام والحكم والدولة، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، ١٤٠٤هـ ، ص١٦٤، كذلك انظر فى المعنى نفسه: آية الله المطهرى/ الجهاد وحالاته المشروعة فى القرآن ، ترجمة ناظم شيرواني، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ ص ص١٠-١٢ .

(٤٨) كمال السعيد حبيب: الإحياء الإسلامي، مخطوط غير منشور، تاريخ كتابته ١٩٨٦/٢/١٧، القاهرة: ليمان طره ، ص ص٣٨-٤١ . ويود الباحث الاشارة إلى أن الحصول على هذا المخطوط مثل صعوبة كبيرة له نظرا للحصار الأمني المفروض على قادة وأعضاء جماعات الجهاد منذ اكتوبر ١٩٨١ سواء من كان منهم خارج السجن أو بداخله وكاتب هذا المخطوط لايزال بداخل السجن يقضى عقوبة مقدارها عشر سنوات وكان قائدا لجماعة الجهاد فرع الهرم حتى عام ١٩٨١ .

(٤٩) المصدر السابق، ص٣٩ .

(٥٠) نفس المصدر، ص٤٠ .

(٥١) د. على ليله: العالم الثالث: قضايا ومشكلات، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥، ص٣٦٥ (ويلاحظ أن هذا المنظور يقترب تماما من رؤية الإسلاميين الأصوليين أنفسهم الذين يرون أن الإسلام متجدد من داخله) .

(٥٢) د. جلال أمين: المشرق العربي والغرب، مصدر سابق، ص١٣٢-١٣٣ .

كذلك انظر: فى هذا المعنى، د. جلال معوض: "ظاهرة عدم الاستقرار السياسي وأبعادها الاجتماعية والاقتصادية فى الدول النامية"، مصدر سابق، ص١٤٤ .

(٥٣) يطلق على العنف الإسلامي "الجهاد" وأحيانا (العمل الفدائى) انظر: عبدالله كنون: على درب الإسلام، الدار البيضاء، المغرب: دار الثقافة، ١٩٨٣، ص٩٧. كذلك حول ذات المعنى وحول امتلاك الإحياء لتصور فلسفى للعالم- وحيد الدين خان: قضية البعث الإسلامي: المنهج والشروط، ترجمة محمد عثمان، القاهرة دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤. - باقر الصدر: فلسفتنا، بيروت: دار التعارف للمطبوعات ١٩٨٢، ص٤٧- محمد عيتاني: النضال المسلح فى الإسلام، بيروت: دار العودة، ١٩٨٠، ص ص٨٥-٩٠ .

(٥٤) R. Hrair Dekmejione, op, cit, pp. 38-50 .

(٥٥) Ibid, pp. 36-43 .

(٥٦) Afaf, Lutfi, Al-sayyid-Marsoty, "Religion of opposion? urban protest Movements in Egypt", International Journal of Middle East studics, vol, 16, No, 4, November, 1980,

541-552 .pp.

(٥٧) صلاح ابو النجا : تطور مفهوم التجديد الاسلامى " مجلة السياسة الدولية، العدد ٦١ يوليو ١٩٨٠، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، بالأهرام، ص ص٨٩-٩٣ .

(٥٨) راشد الغنوشى، حسن الترابى: الحركة الإسلامية والتحديث، بيروت: مكتبة دار الجبل ، الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ط١، ١٩٨٠، ص ص٥-٢٠ .

(٥٩) المصدر السابق: نفس الصفحة .

(٦٠) د. سعد الدين ابراهيم: مصر تراجع نفسها، القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٨٣، ص٢٦ .

(٦١) يونداريفسكى: الغرب ضد العالم الإسلامى منذ الحملات الصليبية حتى أيامنا، ترجمة الياس شاهين، موسكو: دار التقدم، ١٩٨٥، ص ص٣٤٩-٣٦٠ .

(٦٢) د. سعدالدين ابراهيم: مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص ص٢٦-٢٧ .

(٦٣) د. عماد الدين خليل: "حول المعارضة والسلطة"، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤١ محرم ١٤٠٥/ نوفمبر ١٩٨٤، كذلك: د. محمد عمارة: الإسلام وحقوق الانسان: ضرورة لا حقوق (سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب- الكويت: عدد ٨٩ مايو ١٩٨٥) ص ص٨٧-٩٦ .

وعن المعارضة فى المنظور الإسلامى بتأصيل تاريخى شامل: نيفين عبدالخالق مصطفى، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، القاهرة: مكتبة الملك فيصل، ١٩٨٥.

(٦٤) د. كليم صديقى: الحركة الإسلامية، قضايا وأهداف، لندن: منشورات المعهد الإسلامى، ١٩٨١، ص ص١٧-١٩ .

(٦٥) توفيق الطيب: "الخصائص الثابته واللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية"، المسلم المعاصر العدد الافتتاحى، السنة الأولى، ١٣٩٤/٤هـ . ص ص٨٦-١٥٠ كذلك خالص جلبى: "ضرورة النقد الذاتى للحركة الإسلامية"، المسلم المعاصر، العدد ٢٨، السنة السابعة، بتاريخ ١٤٠١/١١ هـ . ص٥ وعلى نفس المعنى انظر د. محمد رضا محرم: "الحركات الإسلامية والعنف"، المسلم المعاصر، العدد ٢٥، السنة التاسعة، بتاريخ ١٣٠٣/٧هـ ، ص ص٩-١٨ .

(٦٦) أحمد بن بيلا: " الإسلام والثورة الجزائرية ثابته تاريخية "، مجلة حوار. عدد ٢، صيف ١٩٨٦، السنة الأولى، (مجلة فصلية مستقلة تصدر من فيينا: النمسا، يرأس تحريرها د. فاضل رسول)، ص ص٣٣-٤٠ .

(٦٧) د. أسماء العريف: الحركة الأصولية فى تونس: مجلة المنار، العدد ١٨ يونيو ١٩٨٦، (مجلة شهرية تصدر عن دار الفكر العربى للأبحاث والنشر- باريس) ص ص٦٠- ٦٣، كذلك: بيان حركة الاتجاه الإسلامى فى ذكر التأسيس: مجلة الطليعة الإسلامية، العدد ٨ أغسطس ١٩٨٣ (مجلة إسلامية شهرية تصدر عن المركز الإسلامى للدراسات والنشر/ لندن) ص٤٢ .

(٦٨) حذيفه عبدالله: "مفكرة الثورة الإسلامية فى سوريا، مجلة الغرباء"، العدد الرابع/ الخامس، السنة ١٧ يونيو، ١٩٨٠ (مجلة شهرية إسلامية تصدرها جمعيه الطلبة المسلمين فى لندن) ص ص ٢-٨ .

(٦٩) د. محمد عابد الجابرى: "الجماعات الإسلامية فى المملكة المغربية" مجلة اليقظة العربية، العدد ٢٧، السنة الأولى، سبتمبر ١٩٨٥، (مجلة شهرية مستقلة تصدر من القاهرة) ص ص ٣٠-٤٠ .

(٧٠) عواد الأسطل: التيار الدينى فى قطاع غزة وأثره فى الحركة السياسية (ملاحظات أولية) بحث علمى غير منشور، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٨٧، ص٣ .

(٧١) توفيق الطيب: الحل الإسلامى: ما بعد النكبتين، القاهرة: مكتبة المختار الإسلامى، ١٩٧٩، ص ص٧-٨ كذلك- منير شفيق: الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، مصدر سابق ص١٤٧، د. حسن الترابى: مقابلة مع (طريق فلسطين جمادى الأول ١٤٠٣ فبراير ١٩٨٣ فى: منير شفيق: المصدر السابق ص١٤٧.

علي نورالدين: الحركة الإسلامية في فلسطين التحديات والمهام، مجلة الطليعة الإسلامية، لندن: العدد الخامس مايو ١٩٨٣، ص٥٥، كذلك: أحمد صادق: الإسلام والقضية الفلسطينية، الطليعة الإسلامية، لندن: العدد الأول، السنة الأولى، فبراير ١٩٨٣، ص ص٥ - ١٥ .

(٧٢) جمال فاضل: "البنوك الإسلامية بلا رقابة إسلامية إلى متى"، مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد ٨٧٨ بتاريخ ١١ نوفمبر ١٩٨٥، ص ص٤٨-٤٩، وكذلك: جمال زايدة: "الإحياء الإسلامي والاقتصادي المصري"، ملف بمجلة الأهرام الاقتصادي ابتداء من ٨٧/٥/٥- ١٩٨٧/٥/٢٦ بالاعداد ٩٠٣-٩٠٤-٩٠٥ (مجلة أسبوعية تصدر عن مؤسسة الأهرام- القاهرة).

(٧٣) محمدباقر الصدر: اقتصادنا، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة السابعة عشرة، ١٩٨٦، ص٦٥١، كذلك وفي تفصيل هذه الخصائص انظر :

- د. كليم صديقي :التوحيد والتفسيخ، مصدر سابق، ص٢٢ .

- د. علي ليلة: العالم الثالث، مصدر سابق، ص٣٥٩ .

(٧٤) د. محمد معروف الدواليبي: الدولة والسلطة في الإسلام، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ص٤٩-٧٥ .

(٧٥) النص الكامل لهذه الرؤية منشور في: مجلة حوار- العدد الأول- ربيع ١٩٨٦ ص١٢٨ كذلك انظر: د. محمد عمارة : الأعمال الكاملة للاستاذ الإمام محمد عبده، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ .

(٧٦) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٧٧) علي عبدالرازق: الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢، ص١٣٤ .

(٧٨) المصدر السابق: ص١٣٥ .

(٧٩) المصدر السابق، ص١٣٦ .

(٨٠) نفس المصدر، ص١٥٤ .

(٨١) نفس المصدر، ص١٧٠ .

(٨٢) نفس المصدر، ص ١٨٢ .

(٨٣) حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية، القاهرة: دار الشهاب، د.ت، ص١٤٥ .

(٨٤) بتفصيل أكبر انظر: زكريا سليمان بيومي: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨-١٩٤٨، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٨ .

(٨٥) حسن البنا:مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، القاهرة: دار الشهاب، طبعة ثانية، د.ت، ص ص١٧٨-١٧٩ .

(٨٦) المصدر السابق، ص١٠٩

(٨٧) فهمي هويدي: صفقة مستحيلة، جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٦/١١/١١ ص٧، كذلك انظر وجهة نظر نقدية وتحديدا الجزء المتعلق بالسيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام في: د. محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، منشورات معهد الإنماء العربي، بيروت؛ ١٩٨٦، ص ص١٦٥-١٩٦ .

(٨٨) ابو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٨٠، ص١١٦ .

(٨٩) المصدر السابق، ص٧٣ .

(٩٠) أبوالأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية، القاهرة، دار الفكر، د.ت، ص ص٢٨-٢٩ .

(٩١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ٦٥ .

(٩٢) د. محمد عمارة: نظرية الحاكمية الالهية: نموذج المودودي: مجلة حوار، عدد ٢، السنة الأولى، صيف،

١٩٨٦، ص١٢٧ .

(٩٣) المصدر السابق، نفس الصفحة .

(٩٤) نيفين مسعد: "الأقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى" رسالة دكتوراه غير منشورة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة: ١٩٨٧)ص٩٨.

(٩٥) د. يوسف القرضاوى: "تطبيق الشريعة وحقوق الأقليات"، مجلة الدوحة، العدد ١١٩ نوفمبر ١٩٨٥ (مجلة شهرية تصدر عن وزارة الإعلام بدولة قطر)ص ص١٧-١٨وفى تحليل نفس القضية، ولكن مع التطبيق على مصر تاريخيا: انظر طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠ .

(٩٦) د. محمد سليم العوا: "النظام الإسلامى ووضع غير المسلمين"صحيفة الشعب، القاهرة: بتاريخ ١٩٨٧/٣/١٠، ص٨ .

(٩٧) المصدر السابق: نفس الصفحة

(٩٨) د. اسماعيل الفاروقى: "حقوق غير المسلمين فى الدول الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، السنة ٧، ابريل ١٩٨١، ص٤٨ .

(٩٩) خالد محمد خالد: الدولة فى الإسلام، مصدر سابق، ص ص٨٥-١١١ .

(١٠٠) نيفين مسعد : مصدر سابق، ص ص١٢١-١٢٩ .

(١٠١) انظر فى موضوع الأقليات المسلمة: د. أبو بكر باقادر: الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٣٠، جمادى الأولى ١٤٠٢هـ -١٩٨٢م السنة٨، ص ص٣٩-٥٢. كذلك كتاب: الجاليات المسلمة فى الدول غير المسلمة، من منشورات المجلس الإسلامى الأعلى فى أوروبا، لندن: ١٩٨٠ .

(١٠٢) فى تفصيل هذا الجانب أنظر: -Dagmiraza, Hagit,Journal Institute of muslim Minority Affairs, Vol, 3, No, 1. Summer 1979 .

كذلك: تقرير خاص بعنوان: أوضاع المسلمين فى الصين، مجلة الرائد الإسلامية، العدد ٧٠ بتاريخ ١٩٨٣/٢/١١ (مجلة شهرية تصدر عن الدار الإسلامية للإعلام، بون، ألمانيا) ص ص ٩-٢٢ .

(١٠٣) د. أحمد البغدادى: المضمون السياسى لمفهوم الأمة فى القرآن، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثانى، السنة العاشرة، يونيو ١٩٨٢، ص ص.١٠-٢٥ .

(١٠٤) عبدالمجيد تراب زمزمى: الحرب العراقية- الايرانية : الإسلام والقوميات، جنيف، د.ن: ١٩٨٥، انظر على وجه الخصوص المقدمة الهامة للكتاب بقلم روجيه جارودى والتى ينتقد فيها مفهوم القومية من منظور الإسلام، ص ص٢-٦ .

(١٠٥) محمد سعد: "الموانع الوهمية والحقيقية من تحقيق الوحدة الإسلامية"، مجلة سروش للعالم العربى- العدد ٦٧- السنة السادسة بتاريخ ١٥ صفر ١٤٠٧ هـ (مجلة شهرية تصدرها منظمة الإعلام الإسلامى بطهران- إيران) ص ص١١-١٥ .

(١٠٦) د. محمد أحمد خلف الله: عروبة الإسلام، اليقظة العربية، السنة الثالثة، العدد السابع، يوليو ١٩٨٧، القاهرة، ص٦ .

(١٠٧) د. فاروق يوسف يوسف أحمد: السلام وأزمة الهوية فى مصر، القاهرة: مكتبة عين شمس ١٩٨٢، ص ص٦٨-٧٣ كذلك: د. إلياس فرح: "حول العروبة والإسلام" مجلة اليقظة، العدد٧، السنة الأولى، سبتمبر ١٩٨٥، القاهرة ص ص١٤-٢٨ .

(١٠٨) فى تأكيد الفروقات منذ بداية السبعينيات انظر: -A.I. Dawisha; Egypt in the Arab World, the Elements of Forigen policy London: MacmIlan press, 1974, pp. 89-91 .

كذلك: وبشكل مقارن بين رؤيات القوميين تجاه الإسلام وعلاقته بالعروبة انظر: التقرير المركزى للمؤتمر القطرى

التاسع لحزب البعث العراقى- يونيو ١٩٨٢، بغداد: يناير ١٩٨٣، دار الحرية للطباعة، الفصل السادس المعنون بـ (المسألة الدينية) ص ص٢٦٤-٣٠٤، أيضا د. نديم البيطار: جذور الاقليمية الجديدة، بيروت: معهد الإنماء، كذلك يراجع د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٦- نزار الحدينى: قضية الديموقراطية والجماعات الدينية، مجلة الباحث العربى، العدد٧، ابريل-يونيو ٨٦ (مجلة فصلية تصدر عن مركز الدراسات العربية- لندن)

(١٠٩) جمال الدين الأفغانى: "العربية لسان الإسلام والمسلمين"، مجلة حوار، العدد الثانى، صيف ١٩٨٦، مصدر سابق: ص ١٦١-١٦٢ .

(١١٠) حسن البنا: "موقف الإخوان المسلمين من الوحدة القومية والعروبة الإسلامية" مجلة حوار العدد الثانى، مصدر سابق ص١٦٩ .

(١١١) المصدر السابق، ص١٧٠ .

(١١٢) منح الصلح: الإسلام وحركة التحرر العربى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، ص١١.

(١١٣) طارق البشرى: بين الإسلام والعروبة، مجلة حوار، العدد الثانى، مصدر سابق، ص٢٦ .

(١١٤) د. حامد ربيع: سلوك المالك فى تدبير الممالك، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨١، ص٥٥، كذلك حول نظرية الدوائر الثلاث هذه، انظر فى تفصيلها: فهمى هويدى: القرآن والسلطان: هموم إسلامية معاصرة، بيروت: دار الشروق، ١٩٨١، ص٩٧ .

(١١٥) انظر: د. فاضل رسول: الإسلام والقومية: أفكار حول تجربة الشعب الكردى: مجلة حوار، العدد الثانى، صيف ١٩٨٦، ص٥٩ .

(١١٦) يلاحظ فى بحث ميدانى موسع حول اتجاهات الرأى العام العربى فى عشرة أقطار عربية أن ٨٠٪ من الشعوب العربية تؤمن بالقومية العربية وان أغلبية هذا الشعب تؤمن بأن الإسلام أحد المقومات الرئيسية للأمة العربية وأنها لا تمانع فى توحيد الأمة العربية على أساس إسلامى: انظر: د. سعد الدين ابراهيم: اتجاهات الرأى العام العربى نحو مسألة الوحدة (دراسة ميدانية)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر، ١٩٨١، ص ص٣٣٩-٣٤٠ .

(١١٧) د. محمد عماره: الإسلام والحرب الدينية، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢، ص ص١١-١٩، وكذلك: انظر برؤية تاريخية مفصلة: محمد عيتانى: النضال المسلح فى الإسلام، مصدر سابق ص ص٧٠-٩١ .

(١١٨) صدر الدين القبانجى: المذهب السياسى فى الإسلام، بيروت: دار الأضواء، ط٣، ١٩٨٥، ص ص٤٥-٤٨ .

(١١٩) عبدالعزيز صقر: "نظرية الجهاد فى الإسلام"، رسالة ماجستير غير منشورة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣)، ص١٣٢ .

(١٢٠) د. محمد البهى: الدين والدولة من توجيه القرآن الكريم، القاهرة: مكتبة وهبة ١٩٨٠، ص٢١١ وعلى ذات المعنى يرى عالم الاجتماع الفرنسى جان بول شارنيه أن مفهوم الجهاد فى الإسلام قد شوهه المستشرقون، وذلك بتسميته (بالحرب المقدسة) فى حين أنه يعنى فى الاصول الإسلامية الدقيقة (الحرب العادلة) .

(١٢١) من واقع مقابلة شخصية للباحث مع السيد/ أسامه حميد أحد القيادات- الفكرية المعروفة فى جماعة الجهاد وكان يعرف بأنه المسئول السياسى داخل التنظيم وله ثلاثة كتب عن (تاريخ مصر منذ محمد على حتى اليوم) وعن الاستراتيجيات الدولية والإقليمية وموقفها من الإسلام وقضى بالسجن ثلاث سنوات على ذمة قضية تنظيم الجهاد الذى اغتال السادات عام ١٩٨١ .

(١٢٢) انظر كنموذج: ندوة التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى (٢٤-٢٧ سبتمبر ١٩٨٤) باشراف

مركز دراسات الوحدة العربية .

(١٢٣)محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير: المجلد الثالث، بيروت دار القرآن الكريم، ط٤، ١٩٨١، ص٥٥٨، كذلك د. نيفين عبد الخالق مصطفى: " اشكالية التراث والعلوم السياسية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤٣٢، السنة ١١، ١٩٨٥، ص ص٧١-٨٦ .

(١٢٤) د. محمد أركون: "التراث محتواه وهويته- ايجابياته وسلبياته" من أبحاث ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مصدر سابق ص ص٦-١٥ .

(١٢٥) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت: دار الطليعة، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠، ص٥٨ .

(١٢٦) د. محمد عماره: "حول الموروث والوافد" حوار أجراه رفعت سيد أحمد: مجلة المستقبل العربي، العدد ٦٤، يوليو ١٩٨٤، ص١٧٤ .

(١٢٧) المصدر السابق، ص١٧٥ .

(١٢٨) نص أقوال المستشار طارق البشري: حول مفهومه للتراث والمعاصرة من واقع مقابلة وحوار فكرى مع الباحث خلال صيف ١٩٨٣ .

(١٢٩) د. برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٦، ص ص٥-١٨ .

(١٣٠) أحمد بهاء الدين: "دفاعا عن الإسلام" - سلسلة مقالات قصيرة نشرت بصحيفة الأهرام، ابتداء من ١٩٨٧/٦/٩ وحتى ١٩٨٧/٦/٢٠ في عموده اليومى بالصفحة الاخيرة (يوميات) .

(١٣١) د. السيد أحمد فرج: "علماني وعلمانية" تأصيل معجمي، مجلة حوار- العدد الثاني، مصدر سابق، ص ص١٠١-١٠٨ .

(١٣٢) د. محمد أحمد خلف الله: "نحن والعلمانية"، مجلة اليقظة العربية، العدد الأول، السنة الثانية، يناير ١٩٨٦، ص١٥ .

(١٣٣) محيى الدين عطية: "حول الفلسفة والدين والعلمانية في المجتمع العربي المعاصر" مجلة حوار العدد الثاني- مصدر سابق، ص١١٩ .

(١٣٤) د. محمد يحيى: في الرد على العلمانيين، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٥، ص٢٧ .

(١٣٥) د. برهان غليون: اغتيال العقل: مصدر سابق، ص٣٥٠ .



الفصل الثانى

حركات الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات



مقـــدمة

إن قضية الإحياء الإسلامى فى مصر خلال حقبة السبعينيات لاتنفصل من وجهة نظر الباحث عن مسار حركة الإحياء الإسلامى بالعالم الإسلامى بوجه عام وعن مسار حركة الإحياء الإسلامى فى مصر منذ نحو مائتى عام مضت بوجه خاص، فلقد عرف المجتمع المصرى هذه القضية مع أوائل القرن التاسع عشر وتحديدا مع قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر من عام (١٧٩٨- ١٨٠١) وبدء المواجهة مع النموذج الغربى سياسيا وعسكريا وعلميا.

وازدادت هذه القضية وضوحا مع دولة محمد على وعمليات التحديث التى حاول إحداثها داخل المؤسسات الدينية والاجتماعية والعسكرية والتقليدية وبهدف الإحياء والتجديد السياسى للدولة العثمانية فى مواجهة تحديات النموذج الغربى. ويتزايد وضوح المشكلة مع قدوم الخديوى اسماعيل للحكم ومحاولة تقليد أوروبا على المستوى الفكرى والسياسى والمؤسسى مما أوصل مصر تدريجيا إلى الوقوع تحت التحكم الأوروبى العسكرى عام ١٨٨٢[1].

ولقد اتضحت المظاهر الفكرية لهذه القضية فى كتابات الأفغانى ومحمد عبده وغيرهما من مفكرى هذه الفترة التى امتدت حتى أوائل القرن العشرين لتتخذ أبعادا أخرى .

ومع تزايد التحدى الأوروبى ممثلا فى الوجود البريطانى العسكرى والسياسى داخل مصر تنوعت ردود الفعل وتباينت، على المستويين الفكرى والعملى، ولكن الملاحظ أن الفترة من أوائل القرن العشرين وحتى قيام ثورة ١٩٥٢، كانت من أخصب الفترات التى عاشتها هذه القضية فكانت تيارات الفكر الإسلامى ممثلة فى الإخوان المسلمين، وكانت التيارات العقلانية ممثلة فى العديد من المثقفين أمثال سلامة موسى، ومحمود عزمى وطه حسين وغيرهم، وكانت التيارات التوفيقية والتى حاولت أن تواجه المشكلة من خلال التوفيق بين أطروحات التيارين السابقين وأسس هذه التيارات الإمام محمد عبده، ولعل من أهم النتائج التى يمكن رصدها هو التلازم بين صعود القضية ووجود تحد غربى حضارى ومؤسسى، وأنه إذا وجد نظام سياسى قوى - بمؤسساته وسياساته الاجتماعية - فان القضية تتلاشى على المستوى الفكرى والعكس صحيح. والملاحظ أيضا على تلك الفترة أن الدورالسياسى الحقيقى للمعارضة الإسلامية الجماعية والمنظمة نشأ مع جماعة الإخوان المسلمين ابتداء من عام ١٩٢٩ عام تأسيسها [2].وازداد وضوحا فى الأربعينيات.

ولقد تميز إدراك القيادة السياسية فى مصر إبان الفترة (١٩٥٢-١٩٧٠) وتحديدا إدراك عبدالناصر، باعتباره قمة هذه القيادة بوحدة الإدراك تجاه العلاقة بين الدين والدولة وباقى تفريعات الإحياء الإسلامى وإن اختلفت أساليب ومستويات طرحها وفقا للتطورات السياسية والاجتماعية التى واجهها المجتمع داخليا وخارجيا وتميز الإدراك الناصرى برؤية مستنيرة لعلاقة الدين بالدولة، من خلال الوعى بالوظيفة الاجتماعية للدين وبدوره فى قضايا التنمية والتعبئة السياسية والقومية العربية والصراع الخارجى .

أما بالنسبة للمستوى التطبيقى فإن سلوك النظام السياسى تجاه جماعة الإخوان المسلمين كممثل حى لحركة الإحياء الإسلامى وقتئذ من خلال أحداث صدامى ١٩٥٤ و١٩٦٥ يؤكد سيطرة أسلوب المواجهة المباشرة، حيث كان التحرك يأتى دائما من جانب الإخوان أولا قبل تحرك النظام ، وحيث المتغيرات والأوضاع الداخلية والخارجية المحيطة بالنظام السياسى وقتئذ، لم تكن لتسمح له بأن يخلق تفجيرا وعدم استقرار قد يخسر فيه كثيرا، والملاحظ أن الصدامين فى المحصلة الأخيرة كانا فى غير صالح طرفى العلاقة، عبدالناصر والإخوان المسلمين، حيث خسر عبدالناصر عنصرا هاما على مستوى الجبهة الداخلية بشكل لم يدركه إلا مع هزيمة ١٩٦٧، وإن كان كسب كثيرا إبان الأزمة وخاصة صدام ١٩٥٤، أما الإخوان فإنهم فقدوا على المستوى الذاتى عديدا من القيادات المؤثرة فى الهيكل التنظيمى للجماعة وعلى المستوى القومى فقدوا بشكل نسبى ولاء الجماهير نتيجة سلوكهم السياسى من ناحية، وماتعرضوا له من تعذيب بدنى فى السجون والذى ولد خوفا يمتزج بالتعاطف المشاعرى لدى الجماهير من العاقبة المنتظرة إن هم سلكوا ذات المنحى هذا من ناحية أخرى .

أما بالنسبة لعلاقة النظام السياسى بالمؤسسات الدينية الرسمية كالأزهر والطرق الصوفية، والمحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية وغيرها فلقد تميزت بسيطرة ثلاث سمات، أساسية على مدركاته وسلوكه تجاهها

أولها: سمة الإلغاء أو التطور لمؤسسات قائمة كالأزهر الذى قام بتطويره وإعادة تنظيم دوره السياسى والاجتماعى والدينى وفق القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١، أما الإلغاء فكان النموذج الأكثر وضوحا هو الغاء التقاضى أمام المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية وفق القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥

وثانيتها: هى إنشاء مؤسسات جديدة : كالمؤتمر الإسلامى والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية،

وثالثتها: هى التوجيه السياسى لمؤسسات قائمة بالفعل كالطرق الصوفية. ولقد سيطر على النظام تجاه هذه الأساليب الثلاثة اقتناع مؤداه ضرورة مواكبة المؤسسات الدينية الرسمية لعمليات التنمية والتطور الاجتماعى والسياسى التى يعيشها المجتمع المصرى، وهو ماحدث أيضا مع قضايا مثل التعليم والمرأة وقوانين الأحوال الشخصية.

هذا عن الملامح العامة لقضية الإحياء الإسلامى فى مجال علاقتها بالنظام السياسى

وبالمجتمع خلال الفترة السابقة على عام ١٩٧٠ وهى الفترة التى تميزت بتصاعد حاد فى مستويات وأبعاد وحجم الحركة الإسلامية ذات التوجهات الإحيائية والتى سنقصر عليها التحليل دون التطرق إلى المؤسسات الدينية الرسمية التى لم تشارك عادة فى حركة الإحياء خاصة إذا فهمت هذه الحركة بمعنى البعث الإسلامى من خلال آليات الصدام مع السلطة، والقوى العلمانية على اختلافها، وسنذكر تلك المؤسسات فى السياق الذى يحتاجه البحث، وأيضا لكون الباحث ملتزما بما استقر عليه من فهم خاص عن حركة الإحياء الإسلامى فيؤكد هنا على أنه يتعامل مع حركة الإحياء الإسلامى باعتبارها حركة اجتماعية تهدف إلى تغيير النظم الاجتماعية السائدة سواء من خلال إصلاحها من الداخل مثل الإخوان المسلمين، أو تغييرها كلية مثل (الجهاد الإسلامى)، إن حركة الإحياء الإسلامى هنا تعد تطبيقا حيا للحركات الاجتماعية الدينية، وحركات الإحياء، والحركات الثورية التى ترمى إلى تغيير النظام الاجتماعى السائد. من هنا فإن هذا الفصل سوف يتجه إلى معالجة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات داخل المجتمع المصرى من خلال المباحث التالية:

مبحث أول: ويتناول العوامل المؤدية إلى حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال حقبة السبعينيات .

ومبحث ثان: يتناول مكونات الرؤية السياسية للتنظيمات الرئيسية القائمة بالإحياء الإسلامى فى السبعينيات .

المبحث الأول

العوامل المؤدية إلى حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات

تنوعت الرؤية بالنسبة للعوامل المؤدية للإحياء الإسلامى فى مصر خلال حقبة السبعينيات تماما مثلما تنوعت النسبة لباقى أجزاء العالم الإسلامى كما سبق ورأينا فى الفصل الأول.

فمن كتابات ترجعها إلى إخفاق قوى المعارضة غير الإسلامية فى اكتساب قاعدة جماهيرية، إلى جانب فشل الأيديولوجيات العلمانية - كما سبق الإشارة - فى التوفيق بين القيم الإسلامية وعمليات التحديث، ومن كتابات ترجعها إلى عنف وبشاعة التعذيب الجسدى الذى تعرض له الشباب المسلم بعد عام ١٩٦٥ عام الصدام الثانى بين عبدالناصر والإخوان المسلمين وعندما خرجوا فى السبعينيات كانت آثار التعذيب واضحة على تعبيراتهم الفكرية وعلى مجمل مقولاتهم وظهرت لأول مرة مقولات تكفير الحاكم والنظام السياسى القائم وأحيانا المجتمع كله.

ومن دراسات أخرى ترجع القضية إلى الانفتاح الاقتصادى وماترتب عليه من آثار سياسية واجتماعية ونفسية أدت إلى حالة من الاغتراب الفكرى والاجتماعى لدى شرائح عديدة من الشباب هى نفسها التى قامت بالإحياء وتحركت صوب الإسلام وصوب قيم الإيمان بنفس القوة والعنف التى كان يتحرك بها النظام السياسى والمجتمع صوب الانفتاح على الغرب.

ومن دراسات ثالثة ترى التعذيب والعنف الذى مورس على بعض قوى الإحياء الإسلامى، وتغرب القيادات السياسية وفقدان القدوة أسبابا لصعود حركة الإحياء الإسلامى[٣].وغيرها من الدراسات التى أرجعت القضية إلى أسباب عديدة إقليمية ودولية وفى ضوء هذه التفسيرات المختلفة للقضية فإن الباحث سوف يوجز الحديث عن العوامل المؤدية إليها فى المحاور التالية:

أولا: العوامل التاريخية: جذور الإحياء الإسلامى،

وثانيا: العوامل الاقتصادية والسياسية،

وثالثا: الرؤيات الرئيسية لتفسير الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات.

أولا: العوامل التاريخية: جذور الإحياء الإسلامى فى مصر:

إن قضية مثل الإحياء الإسلامى فى السبعينيات لايصلح التحليل المجزأ للإلمام بكافة جوانبها، ويزداد الأمر صعوبة إذا ما انسحب الحديث على مجتمع كالمجتمع المصرى ذى طبيعة خاصة ومعقدة فى عناصرها، ويلعب الدين فيها دورا أساسيا فى تشكيل الحياة والقيم

والمفاهيم منذ عهد الفراعنة وحتى اليوم ويمكن تحديد تلك العوامل فى ثلاثة رئيسية هى(١)خاصية التدين تاريخيا. (٢) التواصل بين تنظيمات العنف داخل الحركة الإسلامية. (٣) كتابات أبى الأعلى المودودى و سيد قطب كعامل فكرى/ تاريخى للإحياء وبتفصيل هذه العوامل يستبين مايلى:

(١) خاصية التدين عند الشعب المصرى: على الرغم من أن الديانة الرسمية للدولة أيام الفراعنة كانت ديانة ترتبط بالملك إلى حد بعيد، فالملك هو الذى يستطيع أن يرى الإله، والملك هو وحده الذى يستطيع أن يتحدث إلى الإله ويقوم على خدمته وعبادته ويستشيره. ولما كان الملك يعتبر من صلب الإله فهو ابنه وهو نائبه وهو الذى يعبر عن مشيئته، وهو الذى يتمتع بالامتيازات والنعم الإلهية، أى أن المشيئة الإلهية صارت هى المشيئة الملكية، بالتالى صار الملك الإله معصوما لايجرؤ أحد على عصيانه خشية الحرمان من الحياة ليس فقط فى عالمنا فى الدنيا بل فى العالم الآخر، وعن طريق الملك انتقلت بعض هذه النعم والامتيازات إلى الأمراء ونواب الملك والكهنة الذين يقومون على خدمة الملك وتنفيذ أوامره وتعليماته، على الرغم من كل ذلك فإنه يجب أن نوضح أيضا أن الشعوب القديمة كانت تعتقد اعتقادا جازما فى هذه الآلهة ويحترمون رغباتها ويعملون على إرضائها خشية أذاها، وأن هذه الآلهة هى التى وضعت القوانين الأخلاقية التى يجب أن تطاع حتى لايهلك الإنسان بل كان كل إنسان يدعى أنه لم يرتكب إثما حتى ينجو من العقاب أو الفناء التام [٤].

وفى العصر المسيحى اتجه الشعب المصرى إلى الديانة المسيحية كديانة توحيد تفرض نوعا من القيم والأخلاقيات فى نطاق تعامل الفرد مع المجتمع ومع الحاكم. ولقد بدأت المسيحية فى الأسكندرية ثم انتشرت منها إلى مختلف أنحاء مصر رغم الاضطهاد الذى مورس على معتنقيها من قبل الحكام البيزنطيين، ومع عام ٣١٣م تغير الوضع باعتناق الامبراطور الرومانى قسطنطين للمسيحية مما أدى إلى تحول الكثيرين من سكان مصر إليها وتركوا ديانتهم القديمة، وفى عام ٣٨٠م اعتبرت المسيحية دينا رسميا لمصر، ولقد ساعد على انتشار المسيحية فى مصر كره المصريين للحكم الرومانى، عدو المسيحية فى بداية انتشارها، فضلا عن أن المسيحية كان لها شبه كبير بعبادة ايزيس التى كانت منتشرة فى مصر فى ذلك الحين، حيث أقانيم التثليث المسيحية تشبه الثالوث المصرى ايزيس وأوزوريس وحورس [٥].

ولقد حملت المسيحية معها مجموعة من القيم والمعتقدات وطرق للحياة وظل المصريون يتوارثونها إلى أن جاء الإسلام فأعطاها أبعادا ودلالات أخرى تتفق وطبيعة هذا الدين، إلا أن الإسلام على عظمته ودقة تعاليمه لم يشفع لدى الحكام لكى لايستخدموه فى أغراضهم السياسية وذلك لأنهم يعلمون مقدار التدين التاريخى للشعب المصرى وعليه فقد كان استخدام الحكومات المصرية المتعاقبة دائما للعلماء وللجمعيات الدينية ذات الصفة الرسمية فى تعبئة

الجماهير وتوظيفهم باتجاه تحقيق أهداف (دنيوية) عديدة من سياسية وثقافية واجتماعية مثّل هذا منهجا ثابتا لحكومات ماقبل ثورة ١٩٥٢ وما بعدها [٦] وحاولت حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة فى المقابل أن ترفض هذا التوظيف للدين الإسلامى، واستخدمت فى سبيلها لذلك العديد من الأساليب كالدعوة والصحافة والخطابة والتظاهرات وأساليب العنف السياسى، وفى تتبع نماذج من أحداث العنف بالنسبة للتيار الإسلامى ماقد يفيد فى تفسير حاضر قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات ويمكن تلمسه فى قراءة أسباب حل جماعة الإخوان المسلمين من قبل محمود فهمى النقراشى عام ١٩٤٨ وما أعقب ذلك من اغتيال الشيخ حسن البنا [٧].

وبعد هذه الأحداث تطورت العلاقة بين الإخوان والثورة فى صدام المنشية عام ١٩٥٤ إلا أن حركة الإحياء الإسلامى بدأت تأخذ أنماطا جديدة من التنظيمات التى تقول بالجهاد كوسيلة وحيدة للإحياء الإسلامى وهو التحول النوعى الذى لم يواكب سيد قطب - كما هو رائج - بل يسبقه بعدة سنوات وبتتبع خريطة تلك التنظيمات تتكشف الحقيقة السابقة.

٢-التواصل التاريخى بين تنظيمات العنف داخل الحركة الإسلامية : بوجه عام يمكن رصد عدد من الحقائق بشأن التنظيمات القائلة بالعنف المسلح فى مواجهة النظام السياسى كوسيلة أساسية للإحياء الإسلامى منذ الخمسينيات.

(أ) باستثناء، انشقاق"شباب محمد" عن جماعة الإخوان المسلمين فى الأربعينيات وانتهاجهم لأسلوب العنف وحادث المنشية الخاص بمحاولة اغتيال عبد الناصر، لم يرد استخدام العنف المقصود مع السلطة لدى الجهاز الخاص لتنظيم الإخوان المسلمين حتى عام ١٩٥٨ تقريبا [٨].

(ب) فى عام ١٩٥٨ ظهر الشاب المسلم "نبيل البرعى" الذى خرج من جماعة الإخوان من داخل السجون وطالب بالعنف المسلح واتخذ من أفكار ابن تيمية منهاجا للحركة وفيما بعد انضم اليه كل من:اسماعيل الطنطاوى،محمد عبالعزيز الشرقاوى، أيمن الظواهرى، حسن الهلاوى، علوى مصطفى وأصبح اسماعيل الطنطاوى قائدا لهذه المجموعة نظرا لإمكاناته الفكرية [٩].

(ج) فى عام ١٩٧٣ انشق علوى مصطفى ومعه بعض أعضاء التنظيم وأقاموا تنظيما جديدا سمى (بتنظيم الجهاد) وقرر الدخول فى حرب مع اليهود على حدود القناة وانضم إليه الملازم عصام القمرى (الذى أصبح فيما بعد من أبرز وأخطر عناصر جماعة الجهاد الإسلامى التى قاد عملية اغتيال السادات عام (١٩٨١) [١٠].

(د) فى نفس العام تقريبا أنشأ الدكتور صالح سرية تنظيمه الذى عرف فيما بعد بتنظيم الفنية العسكرية، وانضم إليه من العناصر القديمة (حسن الهلاوى) الذى كان يقود مجموعة الجيزة فى التنظيم القديم وقد أعدم الدكتور سرية عام ١٩٧٥ بعد اتهامه بمحاولة قلب نظام الحكم [١١].

(هـ) فى عام ١٩٧٥ أنشأ وكيل نيابة ذو اتجاهات إسلامية يدعى يحيى هاشم تنظيما ضم

حوالى ٣٠٠ عضو من الاسكندرية حاول بهم اقتحام السجن الموجود به الدكتور صالح سرية وزملاؤه إلا أنه فشل وقتل فى الاشتباك يحيى هاشم نفسه الذى كان يعتنق نفس أفكار الدكتور صالح سرية، الداعية إلى الجهاد المسلح ضد الحاكم.

(و) وفى عام ١٩٧٧ ظهر للوجود تنظيم التكفير والهجرة لشكرى أحمد مصطفى الذى أعدم عام ١٩٧٨(١٢) وبين عامى ١٩٧٧-١٩٧٩ أنشأ شاب مسلم يدعى مصطفى يسرى تنظيما مسلحا فى القاهرة وقد تم اعتقاله وتصفية تنظيمه عام ١٩٧٩ (١٣).

(ز) فى عام ١٩٧٩ تكونت جماعة الجهاد الإسلامى من ثلاث مجموعات

الأولى : بقيادة محمد عبدالسلام فرج وعبود الزمر

والثانية: بالوجه القبلى بقيادة ناجح ابراهيم وكرم زهدى وفؤاد الدواليبى

والمجموعة الثالثة : بقيادة سالم الرحال الأردنى الجنسية وتولى كمال السعيد حبيب القيادة خلفا له بعد ترحيله إلى الأردن، وكان من نصيب جماعة الجهاد اغتيال السادات عام١٩٨١.

٣- كتابات أبى الأعلى المودودى وسيد قطب كعامل فكرى للإحياء الإسلامى: كان لرؤية المفكر الإسلامى أبى الأعلى المودودى، الباكستانى الأصل تأثيرها الفعال فى بلورة فكرة الجهاد. و " التمايز " الفلسفى والسياسى الذى ميز الحركة الإسلامية فى أغلب بلدان العالم الإسلامى، وتعلم على كتبه العديد من المفكرين الإسلاميين فى مصر، وفى مقدمتهم سيد قطب وقد أتى تأثير المودودى فى طرحه رؤية ذات أربعة مستويات مثلت النموذج الذى احتذاه الكثيرون وقالت به تنظيمات الإحياء الإسلامى فى السبعينيات.

إن مستويات رؤية المودودى تنحصر فى الآتى: أن حاكمية الله ضد حاكمية البشر، وأن ألوهية الله فى مواجهة ألوهية البشر، ثم ربانية الله فى مقابل العبودية لغيره من البشر وأخيرا وحدانية الله فى مقابل الاعتماد على أى مصدر آخر فى تيسير أمور الحياة (١٤).

ولقد مثلت فكرة"الحاكمية لله" ببساطتها وحدتها أداة فاعلة فى ضرب مادون الله خلال حقبة السبعينيات، ومثلت مايشبه المسلمة الفكرية والحركية بالنسبة لهذه التنظيمات حيث الحاكمية كانت تعنى تكفير الحاكم والمؤسسات المحيطة به وشرعية الانقلاب عليه لأنه يستند إلى حاكمية أخرى غير حاكمية الله وهى "حاكمية البشر" التى تسمح أحيانا بالديمقراطية وأحيانا أخرى بالاشتراكية أو بالعلمانية (١٥).

أما قطب فتتبلور أهم أفكاره فى كتابه:"معالم فى الطريق" وهو يرى فى هذا الكتاب أنه حين تكون الحاكمية العليا فى مجتمع لله وحده متمثلة فى سيادة الشريعة الإلهية تكون هذه هى الصورة الوحيدة التى يتحرر فيها البشر تحررا كاملا وحقيقيا من العبودية للبشر وتكون هذه هى الحضارة الإنسانية، وحيث إن المجتمع الذى يجتمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم

الحرة واختيارهم الذاتى هو "المجتمع المتحضر" أما المجتمع الذى يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية، فهو المجتمع المتخلف أو بالمصطلح الإسلامى هو المجتمع الجاهلى، وحيث المعركة وفقا لهذا المنهج بين المسلمين وخصومهم ليست معركة سياسية ولا معركة اقتصادية ولا معركة عنصرية، ولو كانت شيئا من هذا لسهل وقفها وسهل حل إشكالها ولكنها فى صميمها معركة عقيدة، إما كفر أو إيمان وإما جاهلية أو إسلام، ويرى أيضا أن هدف الإسلام لم يكن فى يوم من الأيام هو تحقيق القومية العربية ولا العدالة الاجتماعية ولا سيادة الأخلاق، ولو كان الأمر كذلك لحققه الله فى طرفة عين ولكن الهدف هو إقامة مجتمع الإسلام الذى تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقا حرفيا وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله وليس لأى بشر أو جماعة من البشر وأن أى حاكم إنسان، بل أى مسئول إنسان ينازع الله سلطته بل إن الشعب نفسه لايملك حكم نفسه لأن الله هو الذى خلق الشعوب وهو الذى يحكمها بنفسه.

ويرى سيد قطب"أن الجهاد عن طريق طليعة مؤمنة وجيل قرآنى هو الحل لتخليص المجتمع من حكم الطاغوت" [16]. ويلاحظ أن هذه العبارة ذاتها هى التى كان يصف بها خالد الإسلامبولى وزملاؤه أنور السادات، مستخدمين ذات الألفاظ تقريبا التى قال بها الشيخ سيد قطب، بما يعنى أن تأثير ماقبل عام ١٩٦٤، ترك صداه عام ١٩٨١ مرورا بحقبة السبعينيات وهو تأثير يفسر إلى حد بعيد بعضا من أسباب حركة الإحياء الإسلامى فى اكثر من دولة داخل العالم الإسلامى.

وبوجه عام دعا سيد قطب إلى إعلاء قاعدة الألوهية الواحدة أو ما سميت فى مواضع أخرى بالحاكمية الإلهية [17] بمعنى أن سلطة البشر فى الأرض محدودة وليست مطلقة وأن تحكيم شرع الله فى الأرض وفرضه، يمثل فريضة دينية على المسلم. ودعا إلى رفض الجاهلية المعاصرة وتكوين طليعة قرآنية تعيد للإسلام مجده [18]. وبشأن كتاب (معالم فى الطريق) يرى بعض الباحثين الغربيين أن كتابه الثانى هذا يعتبر الأساس لفهم الحركة الإسلامية المعاصرة ويعود ذلك فى تقديرهم إلى أن وفاة "حسن البنا" فى ١٢ فبراير ١٩٤٩ قد تركت فراغا كبيرا فى جماعة الإخوان المسلمين إلى أن جاء سيد قطب فكان هو الرجل الذى ملأ هذا الفراغ، فبكتابه "معالم فى الطريق" تمكن قطب من وضع الوثيقة الأساسية لأيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين بل أيديولوجية الحركة الإسلامية خلال فترة السبعينيات.

ومفهوم "الجاهلية" عند سيد قطب وفقا "لجيل كيبل" يعد حجر الزاوية لكل البناء النظرى لكتاب "معالم فى الطريق" ويميز الكاتب من خلال تحليله لفكر سيد قطب بين مرحلتين:

(أ) مرحلة التعمق الروحى للطليعة التى ستحمل عبء بناء الأمة الإسلامية،

(ب) مرحلة المعركة ضد المجتمع الجاهلى،

وهاتان المرحلتان هما مايقصده قطب بالجهاد الإسلامى [19].

إن العالم المعاصر وفقا لكتابات سيد قطب يعيش جاهلية جديدة والمسلم مجبر بحكم دينه

أن يقوم ما اعوج فى هذا العالم، ولكى يبدأ المسلم فى رسالته نحو العالم لابد من طليعة قرآنية تمتاز برسوخ العقيدة يكون هدفها إعادة التجربة المحمدية بمراحلها المختلفة:

المرحلة المكية وتكون بثورة ثقافية تعبّد الطريق،

والمرحلة المدنية: وتكون بإقامة الدولة الإسلامية أى الحاكمية وذلك بتطبيق شرع الله [٢٠].

وفى تفصيل الجوانب السابقة وتحديد مسألة الجاهلية فى المجتمع الإسلامى المعاصر يرى سيد قطب أن اعتبار البشر مصدرا للسلطة، تشريعا وتنفيذا، يعد فى عرفه "جاهلية" لأنه خرج على عقيدة " الاستخلاف" بجعل الإنسان مالكا وحاكما حقيقيا. أما بمقتضى "الاستخلاف" فإن الإنسان مجرد وكيل لله على الأرض، عليه أن يعمرها ويدبر مجتمعه فيها طبقا لشرعه فلاهو المالك الأصلى لخيراتها ولا الحاكم الحقيقى بها، بل هو مجرد وكيل مستخلف وكل نظام يقوم على غير هذا فهو"جاهلية" [٢١].

إن هذه العوامل التاريخية مجتمعة شكلت - فى رأينا - الخلفية التاريخية العامة لانبعاث حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات فهى حركة ذات امتداد لأفكار وممارسات تنظيمات سابقة. وهى لم تكن مجرد رد فعل لأوضاع سياسية أو اقتصادية مع التسليم بأهمية تلك الأوضاع فى تفسير مستوى صعود حركة الإحياء فى السبعينيات، وإنما هى محصلة طبيعية للمتغيرات الاحيائية داخل الإسلام ذاته كعقيدة وشريعة وهى محصلة أيضا للمتغيرات البنائية بشقيها التاريخى والاجتماعى داخل المجتمع الإسلامى (مصر كنموذج) بالإضافة للمتغيرات الإقليمية والدولية - كما سبق وأشرنا.

ثانيا: العوامل السياسية والاقتصادية المؤدية للإحياء الإسلامى فى السبعينيات: ساهمت عدة عوامل اقتصادية وسياسية فى دفع حركة الإحياء الإسلامى خطوات للإمام، وتمثلت تلك العوامل فى نتائج حرب ١٩٦٧، يليها الانفتاح الاقتصادى ثم الصلح مع إسرائيل عام ١٩٧٧ وفيما يلى كلمة موجزة عن كل واحد من هذه العوامل:

١- نتائج حرب ١٩٦٧: كانت محصلة حرب ١٩٦٧ احتلال أراضى ثلاث دول عربية (مصر - الأردن - سوريا) فى وقت واحد، واحتلال القدس، وقدرت المساحة التى احتلتها اسرائيل من مصر (٦١٠٠٠ر كيلومتر مربع وهى مساحة سيناء) وقتل فيها ١١٥٠٠ر قتيل، وخسر الطيران المصرى ٩٥٪ من قوته وتم تدمير ٨٥٪ من معدات القوات البرية ووفقا لرواية محمود رياض فإنه فى يوم ١٩٦٧/٦/١١ لم يكن بالقاهرة سوى ٧ دبابات [٢٢].

ويرى بعض الباحثين أنه قبيل رحيل عبدالناصر وتولى السادات لمقاليد السلطة، امتزجت عدة عوامل فى وقت قياسى جدا لتعجل بعملية التحول نحو تكوين مركب سياسى/اقتصادى/اجتماعى جديد ساهم فى صعود التيار الإسلامى الأصولى، الذى قاد من بعد حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات [٢٣]. ومن تلك العوامل : انفصال سوريا عام

١٩٦١ وفشل الوحدة مع العراق وسوريا عام ١٩٦٣ وانحسار مد القومية العربية والتحول عن الاشتراكية بعد هزيمة ١٩٦٧، وهى الهزيمة التى كانت سببا من أسباب تآكل الولاء للدولة وانتشار التنظيمات السرية وزعزعة مفهوم الاستقرار السياسى، ثم وفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠ وإقرار صيغة الانفراج الدولى عام ١٩٧٢ ودوليا، وتأثيرات المال النفطى[٢٤] وهى العوامل التى دفعت بالسادات إلى محاولة خلق بدائل اقتصادية وسياسية أخرى مثل محاولة تصفية القوى الناصرية والشيوعية داخل الجامعات والنقابات المهنية من خلال تقوية الاتجاه الإسلامى أو محاولة إيجاد بدائل للحرب بالسلام [٢٥].

ومن النتائج الهامة لحرب ١٩٦٧ الانتعاش الملحوظ فى الاتجاه الإسلامى والمسيحى بما تضمنه هذا من تآكل حجم الولاء للدولة وبدء تكون تنظيمات سرية عديدة، وبروز عوامل عدم الاستقرار السياسى التى ارتبطت فى أغلبها بانتعاش التوجه الإسلامى، ومن المظاهر التى تؤكد هذا الانتعاش العام لدى الشعب المصرى عقب ١٩٦٧، أنه عند وضع دستور ١٩٧١ وصل إلى مجلس الشعب ومشيخة الأزهر العديد من البرقيات تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد، فأصدر وقتها شيخ الأزهر بيانا بهذا الشأن (يونيو١٩٧١) وأصدر مجلس الشعب ثم المؤتمر القومى للاتحاد الاشتراكى قرارا بأن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، ولكن لجنة صياغة الدستور جعلتها "مصدرا رئيسيا" مفترضة وجود مصادر أخرى للتشريع.

وفضلا عما سبق يلاحظ أيضا أن السادات تعمد فى بدايات حكمه محاولة كسب تعاطف الاتجاهات الإسلامية، وتقوية بعضها خاصة داخل الجامعة، ويعود ذلك - إضافة للأسباب السابقة - إلى أزمة الشرعية السياسية الخاصة بنظام حكمه، مما دفعه للبحث عن ركيزة جديدة يستند إليها، وخاصة أنه لم يكن يمتلك مقومات للشرعية مناظرة لتلك التى عرفها النظام الناصرى من قبيل الشخصية الكاريزمية لعبدالناصر، وإنجازاته الاقتصادية والاجتماعية التى وسعت من قاعدة شرعيته جماهيريا.

٢ - **سياسة الانفتاح الاقتصادى:** ارتبطت سياسة الانفتاح الاقتصادى" بورقة اكتوبر" التى قدمها السادات فى مايو ١٩٧٤ من الناحية الرسمية والتى لم تقدم فى واقع الأمر تحليلا تفصيليا أو محددا لمفهوم الانفتاح وأبعاده[٢٦] .. بل تضمنت فقط الإشارة إلى الإمكانات المتاحة للاستعانة بالاستثمارات العربية والأجنبية فى عملية التنمية[٢٧] كما أنها لم تطرحها باعتبارها سياسة بديلة للسياسة الاقتصادية التى تتبناها مصر منذ الستينيات بمكوناتها المختلفة، بل حرصت الورقة فى مجموعها على التأكيد على الاستمرار فى تبنى منطلقات وأسس تلك السياسة.

وفى الأشهر التى تلت حرب أكتوبر، حرص الرئيس السادات فى خطبه وأحاديثه عند

تعرضه لمفهوم الانفتاح الاقتصادى، أن يؤكد على تلك المنطلقات العامة التى طرحتها الورقة أى التأكيد على أن الانفتاح لايتناقض مع الاشتراكية [٢٨].وعلى ضرورة أن تأتى الاستثمارات العربية والاجنبية فى إطار خطة واضحة ذات أولويات محددة، وعلى أن الانفتاح هو انفتاح على "الغرب والشرق على حد سواء".

وباستثناء هذه المبادئ العامة، لم تقدم ورقة اكتوبر ولا الرئيس السادات فى تصريحاته، تحديدا واضحا لمفهوم الانفتاح ومايثيره من قضايا، والحقيقة أن كل التعريفات التى قدمها الرئيس السادات لسياسة الانفتاح الاقتصادى فى عامى ١٩٧٤، ١٩٧٥ كانت تعريفات عامة وغامضة [٢٩].

ومن وجهة نظر البعض، فان سياسة الانفتاح الاقتصادى كما طبقها السادات تعتبر بمثابة انقلاب على المقومات الأساسية للمجتمع[٣٠] وأنها جزء لايتجزأ من مفهوم السلام الأمريكى - الإسرائيلى[٣١]، حيث أنها كسياسة أتت مواكبة لعمليات فض الاشتباك الأول والثانى بين القوات المصرية والإسرائيلية على يد هنرى كيسنجر وما سمى وقتها بمفاوضات "الكيلو ١٠١" وهى السياسات التى أدت فيما بعد إلى مبادرة القدس عام ١٩٧٧.

وبالنسبة لكونها انقلابا على المقومات الأساسية للمجتمع، فإن ذلك يتضح من الكثرة الملحوظة للتشريعات والقرارات المتعلقة بتلك السياسة، إذ بعد أن أعلنت الحكومة لأول مرة فى بيانها أمام مجلس الشعب (٢١ ابريل ١٩٧٣) عن " الانفتاح الاقتصادى"، انبرت لجنة مشتركة من مجلس الشعب يرأسها محمود أبو وافية، ومصطفى كامل مراد، ووضعت برنامجا شاملا تحول إلى قانون وافق عليه مجلس الشعب وأعطاه رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٤ بعنوان " قانون نظام استثمار رأس المال العربى والأجنبى والمناطق الحرة" وحاول مقاومته عدد من أعضاء المجلس دون فائدة[٣٢].

إن القانون السابق، يعد بمثابة البداية الحقيقية لسياسة الانفتاح الاقتصادى التى ساهمت بدورها فى صعود حركة الإحياء الإسلامى، ويتطلب فهم سياسة الانفتاح استعراض مواد القانون المتعلقة بالمقومات الأساسية للأقتصاد المصرى، وبداية يرى الباحث أن هذا القانون قد أدى إلى عودة قطاع كبير من الطبقة الرأسمالية إلى مجالات اقتصادية عديدة مثلت فى مجملها انقلابا حقيقيا على الركائز الأساسية للمجتمع مثل مجالات التصنيع والتعدين والطاقة والسياحة والنقل (مادة ١ فقرة ١) واستصلاح الأراضى البور والصحراوية واستزراعها بدون حد، ذلك عن طريق تأجيرها لمدة خمسين عاما يجوز مدها إلى خمسين أخرى ومشروعات تنمية الإنتاج الحيوانى والثروة المائية (مادة ٣ فقرة ٢١) والإسكان والامتداد العمرانى (مادة ٣ فقرة ٣) وشركات الاستثمار (مادة ٣ فقرة ٥) والبنوك التجارية (مادة ٣ فقرة ٦).

ثم حرم القانون تأميم المشروعات التى تقع فى نطاقه أو مصادرتها (الماده ٧فقرة ب) وحرم الحجز على أموالها أو تجميدها أو مصادرتها أو فرض الحراسة عليها عن غير الطريق القضائى (المادة ٧ فقرة ٢). واعتبرها شركات قطاع خاص أيا كانت الطبيعة القانونية للأموال الوطنية المساهمة فيها ، فلا تسرى عليها التشريعات واللوائح والتنظيمات الخاصة بالقطاع العام أو العاملين فيه (المادة ٩). فلا يشترك العامل فى مجالس إدارتها (المادة١٠) ولا يشتركون بنسبة محددة قانونا فى أرباحها (المادة ١٢) ولايشترط نسبة خاصة من المصريين فى مساهمتها (المادة ١٢ فقرة ٣) ولا تخضع لرقابة التنفيذ (المادة ١٣) ولا لتراخيص الاستيراد (المادة ١٥) ولا للضرائب عن الأرباح التجارية والصناعية وملحقاتها(ضريبة الدفاع) لمدة خمس سنوات اعتبارا من أول ضريبة مالية لبداية الإنتاج (المادة ١٦). ولا تخضع أرباحها الموزعة لضريبة الإيراد العام بحد أقصى ٥٪ من رأس المال (المادة ١٧) وتعفى الفوائد المستحقة على قروضها من جميع الضرائب والرسوم (المادة ١٨) ولاتخضع مبانى الإسكان الإدارى وفوق المتوسط لأى حد فى القيمة التجارية (المادة ١٩). وتحول أجور ومكافآت الأجانب إلى الخارج فى حدود النصف (المادة ٢٠) ويحول رأس المال نفسه بعد خمس سنوات على أقساط (المادة٢١)[٣٣].

بعد صدور هذا القانون توالت التشريعات والقرارات لتحقيق أهداف سياسة الانفتاح واشتركت فيها كل المؤسسات حتى رئاسة الجمهورية فقد أصدر مجلس الشعب يوم ٢٥ يوليو١٩٧٤ القانون رقم ٩٤ لسنة ١٩٧٤ بتفويض رئيس الجمهورية فى إصدار قرارات لها قوة القانون فى شئون الاستيراد والتصدير استثناء من القانون رقم ٦٥ لسنة ١٩٧٣ الذى كان ينص فى مادته الأولى على أن " يكون استيراد السلع من خارج الجمهورية بقصد الاتجار أو التصنيع مقصورا على شركات وهيئات القطاع العام أو تلك التى ساهم فيها القطاع العام" وكان بذلك أحد أركان التحول الاشتراكى.

أما بالنسبة للآثار الاجتماعية الضارة التى نتجت عن سياسة الانفتاح الاقتصادى فيجملها بعض الاقتصاديين فى خمس نتائج هى:

(أ) اتساع الفوارق الطبقية.

(ب) ظهور الحلول الفردية ومحنة الانتماء، وانهيار هيبة السلطة.

(ج) شيوع عبادة المستورد وأزمة الثقة فى النفس.

(د) السلوك الطفيلى.

(هـ) الانحطاط الثقافى[٣٤].

وفى رأى فريق من الباحثين أنه إذا أخذنا الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى الريف المصرى خلال الفترة الناصرية كأساس نجد أنه مقابل تقليص وتصفية نفوذ كبار ملاك

الأراضى(مائة فدان فأكثر) تحسنت أوضاع الملاك والحائزين المتوسطين فزاد نصيبهم من الدخل الزراعى من ٢٥٪ عام ١٩٥٠ إلى ٢ر٣٣٪ عام ١٩٦٦ وانخفض عدد الأسر الريفية التى تعيش تحت خط الفقر من ٣٥٪ عام ١٩٥٨ إلى ٨ر٢٦٪ من إجمالى الأسر فى الريف المصرى عام ١٩٦٥، إلا أن الدورة قد عادت فى الاتجاه العكسى بعد عام ١٩٧٤ فارتفعت أعداد الأسر التى تعانى من الفقر تحت المستوى المحدد دوليا ٣ر٤٣٪ [٣٥].

وهناك جانب آخر من جوانب الآثار السيئة لسياسة الانفتاح الاقتصادى، تمثل فى استشراء الفساد الأسرى لعائلة السادات، وخاصة إخوته ، وزوجته[٣٦] وأدت هذه السياسة إلى تهيئة المناخ السياسى والاجتماعى لأحداث العنف الجماهيرى والتى بدأت مع حادث الفنية العسكرية عام ١٩٧٤، وأعقبها أحداث ١٨و١٩ يناير عام ١٩٧٧ [٣٧].

تخلص الدراسة مما سبق إلى القول بأن سياسة الانفتاح الاقتصادى بالطريقة التى طبقت بها، قد أثرت سلبا على أنساق القيم السائدة فى المجتمع المصرى خلال الفترة التالية لعام ١٩٧٤، وأفرزت بالمقابل أنماطا من السلوك الاجتماعى السلبى ونظرا لكون الحركة الاجتماعية الثورية وفقا لما استقر عليه علماء الإجتماع تنشط مراحل نموها حين يتوافر المناخ الاقتصادى الملائم، فان حركة الإحياء الإسلامى فى مصر - باعتبار أنها حركة اجتماعية ثورية - قد نشطت ، وازدادت فاعليتها خلال الفترة التالية لصدور القانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٤ الذى قنن سياسة الانفتاح الاقتصادى.

٣- سياسة الصلح مع إسرائيل: لعبت سياسة الصلح مع إسرائيل دورا رئيسيا فى إعطاء حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات مبررا دينيا قويا لمعارضة النظام ولمحاولة ضربه، لأنه فرط فى واجب دينى وهو واجب تحرير القدس، وأدت سياسة الصلح مع إسرائيل التى قننتها اتفاقية كامب ديفيد عام ١٩٧٩ إلى تدهور العلاقة بين النظام السياسى وبين حركة الإحياء الإسلامى على اختلاف تنظيماتها وتحديداً الجماعات الإسلامية بالجامعة والتى شرعت فور زيارة السادات للقدس عام ١٩٧٧ ثم توقيعه لاتفاقية كامب ديفيد عام ١٩٧٩ فى إحداث اضطرابات وتظاهرات فى عدد من الجامعات الرئيسية مثل (القاهرة - عين شمس - أسيوط) نتج عنها سوء العلاقات مع النظام السياسى، وساعد فى تصعيدها، الموقف المعادى للسادات من الثورة الإيرانية فضلا عن محاولات توظيفه لقضية تطبيق الشريعة الإسلامية لأهدافه السياسية،

ولعل أهم الجوانب التى أثر فيها منهج السادات فى الصلح مع إسرائيل هو قضية الهوية والانتماء لدى أجيال متتابعة من الشباب المصرى، أحدثت لديهم سياسة الصلح مع إسرائيل هزة عنيفة فيما يؤمنون به من قيم إسلامية ولما تمثله تلك السياسة من انهيار لبعض ركائز الهوية العربية التى كانت سائدة من قبل، وحدث ما يمكن أن نسميه بأزمة الهوية لدى هذا

الجيل، وإن جاء الرد على تلك الأزمة بطريقة عنيفة مضادة ومتزامن مع دعوة عدد من الكتاب إلى "حياد مصر" (٣٨).

وبداية فإن مفهوم الهوية يعد من أكثر المفاهيم استخداما فى علم الاجتماع، وهو يعنى بالأساس،"الوعى بالانتماء" وبالتالى فتحديد نطاق وحدود وأولويات الانتماء للمواطن داخل وطنه، يرادف مباشرة مفهوم"الهوية القومية" إن الهوية القومية بهذا المعنى تتكون من لغة واحدة ووطن واحد ومنظومة من التجارب والخبرات التاريخية للجماعة (٣٩).

وفضلا عما سبق، يلاحظ أيضا نمو الشعور لدى الفئات الشعبية بالاغتراب عن النظام السياسى نتيجة انهيار التضامن التقليدى تحت ضغط التحضر والتحديث المشوه وارتباط ذلك بأزمة الهوية كأحد انواع الأزمات السياسية والاجتماعية فى المجتمعات التى لم تكون بعد روح المجتمع الواحد.وقد تحدث أزمة الهوية فى المجتمعات القديمة أيضا (مصر كنموذج لها)، ويتمثل ذلك فى حدوث صراع سياسى واجتماعى بين "الهوية القومية" التى استقرت وتأصلت فى نسق القيم السائدة للأمة وبين "الهوية الوطنية" المرتبطة بإحدى الجماعات أو أحد الأقاليم، وذلك إذا ماتمت تقوية الأخيرة بدرجة تجعلها تقف موقف الند من الأولى أو تتفوق عليها (٤٠).

هذا ويلاحظ أن الفترة التالية لعام ١٩٧٧ وحتى عام ١٩٨٠ فى مصر قد شهدت بعض الخلل فى المكونات الأساسية للهوية العربية والإسلامية وكانت القطاعات الشعبية على اختلافها (فلاحون وعمال وموظفون صغار) أكثر القطاعات عرضة لما روجت له أجهزة الإعلام الرسمية بفشل البديل العربى فى حل معضلات الواقع المصرى سياسيا واقتصاديا ولأهمية البديلين الأمريكى والإسرائيلى داخل النسيج الاجتماعى المصرى ، الأمر الذى يعنى ضرب أحد المكونات والركائز الأساسية للهوية العربية والإسلامية فى مصر، ركيزة التمايز والصدام مع الوجود الصهيونى وتم هذا جميعه من خلال عمليات الغزو السياحى والثقافى المنظم فتمت العديد من اللقاءات والمؤتمرات السياسية والثقافية (٤١).

وفى مايو ١٩٨٠ تم توقيع الاتفاقية الثقافية وأنشئ المركز الأكاديمى الإسرائيلى عام ١٩٨٢ والذى اتجه إلى محاولة زعزعة الهوية القومية فى مصر من أساسها من خلال شبكة علاقاته واتصالاته بالمؤسسات والهيئات العلمية والإعلامية والشعبية المصرية ومن خلال أبحاثه الهامة فى الأصول العرقية للمجتمع المصرى وفى كيفية تفتيت مصر طائفيا وفى الوحدة الثقافية والعقائدية بين اليهودية والإسلام وفى الشعر العربى الحديث وقضايا التعليم الزراعى والميكنة الزراعية واستصلاح الأراضى، وفى توزيع الدخل وحياة البدو والبربر وكيفية السيطرة عليها وفى تأثير السلام على العقل العربى وغيرها من الأبحاث المهمة المتصلة بشكل مباشر أو غير مباشر بضرب أصول الهوية العربية فى مصر بعد تحليلها ورصدها تاريخيا (٤٢).

ورغم ماحدث من محاولات لضرب الهوية العربية لمصر نتيجة لسياسة الصلح مع إسرائيل، فإن بعض الدراسات الميدانية أثبتت أن تلك المحاولات لم تنل من التوجهات الأساسية لدى المثقفين المصريين فى نطاق عدائهم لإسرائيل(٤٣) ففى إحدى الدراسات الميدانية بعد"التطبيع" عندما سئل المبحوثون (عددهم ٢٠٠ مبحوث) عما إذا كانوا يعتقدون أن المصريين والإسرائيليين سيستطيعون التعايش بشكل عادى فى المستقبل القريب أو فى المستقبل البعيد، أو لن يستطيعوا ذلك، جاءت الإجابات كما يل: ٧٠٪ أجابو ا بأنه لن يحدث تعايش فى المستقبل القريب و ٦٠٪ رأوا أنه لن يحدث تقارب فى المستقبل البعيد، و ٧٥,٥٪ من المبحوثين رأوا أن إسرائيل غير قادرة على بناء علاقات طبيعية تقبل فى إطارها التعايش مع الشعوب العربية بما فيها الفلسطينيون، و ٧٨,٥٪ من عينة المبحوثين رأت أن إسرائيل وأمريكا شىء واحد فى مجال عدائهم للعرب (٤٤).

ومن الواضح بشأن سياسة الصلح مع إسرائيل، أنها فشلت رغم الفوائد العديدة التى عادت على إسرائيل إثر توقيعها والتى تضمنتها نصوص اتفاقات كامب ديفيد وذكرها العديد ممن شارك فى تلك الاتفاقات أو راقبها ثم قام بتحليلها(٤٥).رغم ذلك فإن هذه السياسة قد فشلت فى أن تحول القطاعات الرئيسية من المجتمع المصرى عن المفاهيم الثابتة المعادية لإسرائيل والتى تمثل مكونا أساسيا من مكونات الهوية للمجتمع، وكانت حركة الإحياء الإسلامى هى اكثر تلك القطاعات ثباتا فى العداء لسياسة الصلح مع إسرائيل.

إن مايود الباحث التركيز عليه هنا هو أن هذه السياسات بشأن قضية فلسطين وماتبعها من أزمة أصابت الهوية العربية والإسلامية لدى الشعب المصرى، قد ساهمت فى دفع حركة الإحياء الإسلامى خطوات إلى الأمام من منطلق أن القضية الفلسطينية هى محور تفاعلات الحركة الإسلامية المعاصرة. وأنها تمثل بالنسبة للإحياء الإسلامى الجوهر السياسى والفكرى الذى تلتف حوله تنظيمات حركة الإحياء الإسلامى على اختلافها. من هنا كان من الطبيعى أن يكون من بين مبررات خالد الإسلامبولى فى قتل السادات أنه "تصالح مع اليهود" (٤٦)، وأن تعلق لافتات كتبت بالدم على الأقفاص الحديدية المودع بداخلها المتهمون وعلى جدران المحكمة أثناء محاكمتهم عام ١٩٨٢، وأن يكون أبرز ما احتوته هذه اللافتات هو المطالبة بعودة القدس فضلا عن الشعارات السياسية المؤيدة لمطالبهم (٤٧).

ثالثا: المنظورات الأساسية لتفسير الإحياء الإسلامى فى مصر:

اختلفت إجتهادات القوى السياسية فى مصر لتفسير العوامل المؤدية إلى حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات لاختلاف المنابع الفكرية والأطر المعرفية التى تنطلق منها، وبوجه عام يمكن محورة هذه الرؤى حول الآتى:

(١) رؤية النظام السياسى

(٢) رؤية الاتجاه العلمانى

(٣) رؤية الاتجاه الإسلامى الأصولى.

(٤) رؤية الباحث. وبتفصيل ذلك يتضح مايلى:

١- رؤية النظام السياسى: كان للنظام السياسى للرئيس السادات رؤية خاصة بتفسير العوامل المؤدية إلى ظهور حركة الإحياء الإسلامى فى مصر منذ بداية السبعينيات، فعند الإجابة عن تساؤل خاص بتفسيره لتعدد ظهور التنظيمات الدينية السرية، وهل هناك محركون خارجيون، فسر السادات ظهور الجماعات الإسلامية على اعتبار أنها نوع من الشعوذة الدينية بالإضافة إلى قدر من الإثارة الدينية تولاه بعض أئمة المساجد ولقد كان هذا التفسير منصبا على فترة ظهور التنظيم الذى قاده صالح سرية وسمى بتنظيم الفنية العسكرية عام ١٩٧٤.

ولقد فسر السادات ظهور جماعة شكرى مصطفى، بأنها جماعة متطرفة ومتعصبة وأنه دائما مايوجد فى كل مجتمع متعصبون، وفى إجابة له على أحد التساؤلات المرتبطة بهذه القضية قال السادات"إن النوع الجديد من الإخوان المسلمين يطلق عليهم اسم المنظمات الإسلامية وهذه المنظمات تتسم بالتعصب الشديد[٤٨] "، والسادات كان يرى دائما أن الفهم الصحيح للدين كفيل بأن يقضى على هذا التعصب والتطرف الذى تزكيه قوى معارضة [٤٩].

ومن وجهة نظر فريق من الباحثين أن الطابع التوظيفى للدين يمثل خاصية أساسية غلبت على مجمل الخطاب السياسى للسادات، فى محاولة منه لاستثمار مشاعر الناس الدينية لتحقيق أغراض سياسية [٥٠]، وكانت أكثر مقولاته رواجا فى السبعينيات مقولة: أن مصر هى (دولة العلم والايمان) وهى المقولة التى حاول أن يفسر بها عودة المواطنين إلى الدين.

وظلت تلك الرؤية المتضاربة وغير المستوعبة لحقيقة صعود حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال الفترة ١٩٧٠-١٩٨١، تميز السادات، وكان منطقيا أن يواكبها وقوع أحداث عنف سياسى وطائفى فى الشهور الأخيرة من عهد السادات وصلت إلى مقتل وإصابة ٣٩ شخصا فى الزاوية الحمراء وتفجير كنيسة مسرة فى ١٩٨١/٨/٤ الذى نتج عنه وفاة ثلاثة مواطنين وإصابة ٥٩ مواطنا وغيرها من الأحداث الدامية التى سبقت اغتيال السادات بفترة وجيزة[٥١].

٢ - رؤية الاتجاه العلمانى: الرؤية الثانية للعوامل المؤدية للإحياء الإسلامى فى مصر خلال حقبة السبعينيات تأتى من قبل تيارات مايسمى بالاتجاه العلمانى والذى ينضوى تحت لوائه التيار الماركسى وأصحاب الفكر القومى والفكر الليبرالى، ولقد عرضنا نماذج من تفسيراتهم فى الفصل السابق ومانقدمه هنا هو من سبيل التخصيص على المجتمع المصرى ومن قبيل استجلاء مواقف هذا الاتجاه لحركة الإحياء الإسلامى.

(أ) وجهة النظر الماركسية: بداية يرى أصحاب الاتجاه الماركسى أن موقفهم من

التيارات الدينية المنتشرة فى مصر والعالم الثالث والداعية إلى تغيير جذرى فى مجتمعاتها، أن تلك التيارات جاءت نتيجة للأزمات الاقتصادية وأنها مطالبة بوضع برنامج واضح.

وبالنسبة لرأيهم فى قيام حزب إسلامى يرون "ليس هناك جدال فى أن حرمان الاتجاهات الدينية من حق تكوين أحزابها المستقلة انتهاك لحقوق الإنسان، فإن كان التعصب الدينى أو الطائفى مرفوضا ومنافيا للدين الصحيح فكل الدول التى تأخذ بالنظام الحزبى شرقا وغربا تبيح قيام أحزاب على أساس دينى ومن غير المقبول أن تصادر الحكومة حق المواطنين فى الالتزام بعقيدتهم الدينية دينا ودنيا بحجة عدم اقحام الدين فى السياسة فى الوقت الذى تسخر فيه سلاح الدين لخدمة سياستها المرفوضة من الجماهير" (٥٢).

إن المعنى المستقى من الرأى السابق يرى أنماينقص الإسلاميين فقط هو البرنامج، ويرى أن لهم مواقف جيدة ضد كامب ديفيد وضد التفريط فى القدس وهو مالم يقله الآخرون من الاتجاه الماركسى أما عن أسباب انتشار حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، فلا يترددون فى موضع آخر أن يرجعوها إلى عوامل اقتصادية وسياسية بحتة (٥٣).

(ب) وجهة النظر الليبرالية: هناك وجهة نظر أخرى يقدمها فريق من الكتاب الليبراليين حين يرى أحدهم فى سياق حديثه عن التطرف السياسى الدينى فى مصر أن هذا التطرف (الذى يعنى لدى الباحث حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة) يعد مشكلة سياسية شديدة التخلف والغموض تطرح من خلال موقف دينى شديد القبول والوضوح، وعليه فهى مشكلة أسبابها اقتصادية ودينية وتشريعية ويتبنى الكاتب كما يقول وجهة نظر أن المشكلة ذات طبيعة سياسية أساسا وأن الأسباب السابقة مجرد تنويعات على نغم أساسى فى معزوفة ذات طابع سياسى شديد الوضوح والتمييز (٥٤).

ويتفق على ذات المعنى فريق آخر من الكتاب الليبراليين فى مصر، ففى رأى آخر يفصح صاحبه عن رؤيته، وتخوفه من الحكومة التى يخشاها فيرى أن "الحكومة أو الدولة التى نخشاها ونرفضها ليست تلك التى يتولاها رجال مدنيون يحكمون بما أنزل الله وقرره رسوله، وإنما تلك التى يسيطر عليها رجال الدين أو علماؤهم أيا كان وضعهم لأن الحكم سياسة تحتمل الخطأ والصواب ولأن الحكام من رجال الدين أو من فقهائه سوف يدعون لأنفسهم آجلا أو عاجلا الحق المطلق فى تفسير أحكام الدين والدنيا وقد اقتضت حكمة الخالق أن تظل السلطة بيد المسلمين وممارستهم لها طوال أربعة عشر قرنا ذات طابع مدنى يتولاها رجال مدنيون فلم يحدث فى صدر الإسلام أو بعده أن تولى رجال الدين أو فقهاؤه الحكم أو مارسوه عملا ربما باستثناء سيدنا محمد" (٥٥).

وفى سبيل تشخيصه للعوامل المؤدية إلى ظاهرة الجماعات الإسلامية يقول وحيد رأفت": فى

داخل سجون وزنازين الدكتاتورية الناصرية نشأت جماعات الإرهاب الدينى بعد تعرضها لصنوف التعذيب والانتهاكات الفجة لآدمية الإنسان" (٥٦).

(جـ) وجهة نظر بعض القوميين: يرى بعض القوميين فى سياق تفسيرهم للعوامل المؤدية لظهور حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات أن هناك ثلاثة عوامل أدت إلى حركة الإحياء الإسلامى ودفعت بشباب تلك الحركة إلى التطرف هذه العوامل هى: الفجوة بين الأمل والواقع الذى لازم شباب السبعينيات من الاتجاه الإسلامى، والغياب الكامل للعدالة التوزيعية والحرمان النسبى الذى أصاب القطاعات الدنيا من الشعب المصرى (٥٧).

إن المراقب المتعمق للساحة المصرية يمكنه - وفقا للرؤية السابقة - أن يفسر ظاهرة مايسمى بالتطرف الدينى فى ضوء الأسباب الثلاثة السابقة، فلم تشهد مصر منذ الأربعينيات مثلما شهدت خلال عقد السبعينيات من اتساع لهذه الظاهرة بكل ماتنطوى عليه من عنف ومواجهات مسلحة واغتيالات ضد النظام السياسى. وساعد فى ظهور حركة الإحياء الإسلامى أيضا انكسار المد القومى العربى وانحسار الثورة العربية بعد هزيمة ١٩٦٧، والانفتاح الاقتصادى واستخدام السادات للجماعات الإسلامية فى محاربة قوى اليسار بالجامعات(٥٨).

وعلى نفس الأطر المعرفية فى تفسير حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات تتجه أغلب الكتابات ذات التوجه القومى فهى لديهم جاءت على حساب غيرها من الجماعات الفكرية وبخاصة فى الجامعات والمعاهد العليا وإن معظم أعضاء هذه الحركة من الشباب ينحدرون من شرائح الطبقة الوسطى ومعظمهم يشعرون بأن الواقع يواجههم كقوة محبطة لهم وهم يعيشون صدمة الواقع المتغير باستمرار،(٥٩) وهو العامل المهم فى بروز الحركات الاجتماعية الثورية، والتى تتضمن أسباب قيامها صدمة الواقع المتغير كما سبق وأشرنا، ولكن مايعيب هذه الاتجاهات هو النظر إلى الحركة الإسلامية من خارج أطرها المعرفية الثابتة وعليه أتت فى أغلبها قاصرة مع التسليم بوجاهة بعض العوامل التى ساقتها وإن كانت ستظل دائما عوامل مساعدة وجانبية لأنها تنظر إلى القضية من خارج إطارها.

٣- رؤية الاتجاه الإسلامى الأصولى: وعلى النقيض من الرؤيات السابقة يقدم الاتجاه الإسلامى الأصولى (أى الاتجاه الذى يقول بالعنف والجهاد وسيلة لتحقيق دولة الإسلام) رؤيته لأسباب الصحوة الإسلامية المعاصرة أو ماتعارف عليه باسم الإحياء الإسلامى فمن واقع مقابلة مع أحد القيادات الفكرية لهذا الاتجاه(٦٠) يرى أن مايسمى بالصحوة الإسلامية حاليا ماهو إلا حلقة من التطور الطبيعى للتاريخ (أى لصراع الحق والباطل) وأن المجتمعات فى الوطن الإسلامى تعود إلى الأوضاع الطبيعية، وأن الذى يحتاج إلى تفسير، حقيقة، هو الكبوة العلمانية فى القرنين الماضيين وليس " الصحوة الإسلامية"، "إننا لانحتاج تفسيرا لحقيقة أن الانسان يأكل وينام لأن هذا شىء طبيعى لكننا نحتاج تفسيرا لسلوك إنسان شاذ لايأكل ولا

ينام – وبالمثل فالإسلام هو الأصل وهو الطبيعى والعلمانية هى الشذوذ الذى يحتاج إلى تفسير [٦١]"

إن للصحوة الإسلامية جانبا آخر خارج الوطن الإسلامى، كما يقول أسامة حميد، ذلك أن إحساس الشعوب غير المسلمة فيما يسمى بالعالم الثالث، بأنها شعوب تابعة ومظلومة لهو مقدمة فى اتجاه الإسلام(تماما كما حدث عند الفتوح الأولى) وفى الوقت الحاضر تفاقمت تبعيتها وأزماتها وازداد الظلم ولذلك فإن استمرا ر الانتفاضات الشعبية فى العالم (حتى ولو كانت شيوعية مثل نيكاراجوا) هو عمل فى صالح الإسلام لأنه مؤشر على استمرار إحساس الشعوب بالظلم. ثم يختم أسامه حميد رأيه مؤكدا على أن التفسير السابق قد يكون كافيا لتقديمه لشخص علمانى، ولكنه كمسلم يعتقد اعتقادا جازما بأن جميع الحوادث التاريخية صغيرها وكبيرها – فوق أنها تسير وفق سنن – فهى تتم بقدر الله وحكمته وبالتالى فإن المسلم عندما يتعامل مع التاريخ فهو لايتعامل معه بمنطق التعامل المجرد مع قوانين صماء وانما يتعامل بمنطق الاتصال بالسماء والإيمان بالغيب وهذا هو سبب انتصار الإسلام وخلوده أبدا [٦٢].

٤- رؤية الباحث للعوامل المؤدية إلى حركة الإحياء الإسلامى فى مصر: يرى الباحث أن استمرار الصدام بين النظام السياسى وقوى حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات مثّل تراكما سياسيا يضاف إلى عدد من العوامل لتكون مجتمعة العوامل الحقيقية لظهور حركة الإحياء الإسلامى وهذه العوامل هى:

(أ) هزيمة يونيو ١٩٦٧ وآثارها النفسية والاجتماعية المؤثرة [٦٣].

(ب) سياسات الانفتاح الاقتصادى وما صاحبها من تغيرات بنائية على أنساق القيم داخل المجتمع المصرى.

(جـ) سياسات المصالحة مع إسرائيل وما أفرزته من أزمات فى الهوية والولاء لدى قطاعات واسعة من الشباب المصرى ويدخل شباب حركة الإحياء الإسلامى ضمنهم.

(د) تغرب القيادة السياسية الحاكمة (أنور السادات ومن حوله) وانبهارها المفرط بكل ماهو غربى.

(هـ) انكسار كافة مشاريع التنمية ومشاريع الوحدة العربية والمد القومى إجمالا وإحلال الحرب الباردة بين الأقطار العربية محل مفهوم الوحدة ، واثبات ذلك يتضح من فشل النظام السياسى الناصرى فى حرب ١٩٦٧ وفى تحقيق الوحدة العربية بعدها حتى مع الأقطار المجاورة وهى نفس السياسات التى وضحت فى عهد الرئيس السادات بالإضافة لزيادة معدلات الديون الخارجية على مصر إبان حكم الرئيس السادات (١٩٧٠-١٩٨١)، وفشل مشروعات التنمية المستقلة فى عهده وبدئه لسياسة العداء مع الدول العربية المجاورة مثل ليبيا [٦٤].

(و) والسبب الأساسى من وجهة نظر الباحث - سبق ذكره فى الفصل الأول - هو أن حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة فى العالم الإسلامى (ومصر على وجه الخصوص) يمكن تلمس أسبابها ودوافعها فى الإسلام ذاته كدين وكمنهج شامل للحياة وسط عالم معاصر تتقاسمه أيديولوجيتان من صنع البشر(الماركسية- والرأسمالية) حيث الإسلام تكمن بداخله عوامل احيائية متجددة وهى لم تمت على الإطلاق وعليه هى لم تبعث، إن ماحدث فى مصر بالسبعينيات يمثل نوعا من الاحتجاج السياسى والاجتماعى الطبيعى أخذ من الإسلام أداته ووسيلته باعتبارها أداته التاريخية المألوفة.

المبحث الثانى

مكونات الرؤية السياسية لحركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال حقبة السبعينيات

يجمع المراقبون على أن الإسلام يلعب دورا نشطا فى الحياة السياسية بالمنطقة العربية منذ استيلاء ناصر على السلطة فى مصر عام ١٩٥٤، وأن الاهتمام أخذ يتزايد مع حقبة السبعينيات وصار صراعا بين توجهات تحديثية وأخرى سلفية، وتبدى ذلك فى دستور ١٩٧١ الذى نص على أن تكون الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع.[٦٥] ولكن مع انتهاء حرب أكتوبر ١٩٧٣ وتحديدا فى إبريل ١٩٧٤ بدأت أولى الصدمات العنيفة بين النظام السياسى وإحدى قوى التيار الإسلامى الأصولى، والتى تقول بالعنف والجهاد أداة وحيدة لتحقيق الدولة الإسلامية القادمة.

وفى هذا المبحث تدرس خصائص الرؤية السياسية لحركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال حقبة السبعينيات وذلك من خلال التعرض بالتحليل لرؤية التنظيمات الرئيسية التى قامت بالإحياء[٦٦] وهى تنظيمات ثلاثة رئيسية بالإضافة للتنظيمات الفرعية، وبالنسبة للرئيسية فهى تنحصر فى جماعة الإخوان المسلمين، جماعات الجهاد الإسلامى[٦٧] وجماعة المسلمين المعروفة إعلاميا بالتكفير والهجرة، أما التنظيمات الفرعية فيندرج تحتها (الجماعات الإسلامية) القطبيون، السلفيون. تلك أهم التنظيمات الإسلامية فى السبعينيات - غير المعترف بها رسميا من قبل النظام السياسى - وهى التى قدر لها أن تقود العمل الإسلامى فى مصر وتطبعه بخصائصها ورؤياتها الفكرية المتميزة. هذا ويمكن النظر إلى تلك التنظيمات والجماعات من خلال تقسيمها إلى اتجاهين،

الاتجاه الأول: ويعبر عن الاتجاه الإصلاحى أو التوفيقى داخل حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، ويعد" الإخوان المسلمون" هم خير ممثل لهذا الاتجاه بالإضافة لبعض التنظيمات الفرعية مثل "التيار السلفى" ويعد هذا الاتجاه وفق المعنى السابق معبرا عن مفهوم الحركة الاجتماعية الإصلاحية التى تهدف إلى تغير بعض أجزاء النظام الاجتماعى القائم دون الإحاطة به كلية،

أما الاتجاه الثانى: فهو الإتجاه الثورى، ويعبر عنه بوضوح جماعات الجهاد الإسلامى، وجماعة المسلمين، وبعض التنظيمات الفرعية مثل"القطبيون"، وعدد من الجماعات الإسلامية، وتنظيم طه السماوى، وجند الله وغيرها من التنظيمات التى سيرد ذكرها تفصيلا، ووفق

المعنى السابق، فإن تلك التنظيمات في مجموعها تعد أقرب إلى نموذج الحركات الاجتماعية الثورية،[٦٨] وأيضا الحركات الدينية التى تهدف إلى تجديد أخلاق العالم وإعادة بناء التصورات الفردية والجماعية وفق المفهوم الالهى والذى يستند بالنسبة للحركات الإسلامية السابقة، إلى الأصول الإسلامية النقية: القرآن والسنة.

والباحث وهو يحلل هذه الجماعات سوف يدرسها من خلال التعرض للمحاور التالية:

أولا : جماعة الإخوان المسلمين ومكونات رؤيتها السياسية،

ثانيا: جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) ومكونات رؤيتها السياسية.

ثالثا: جماعات الجهاد الإسلامى ومكونات رؤيتهم السياسية.

رابعا: التنظيمات الفرعية ومكونات رؤيتها السياسية.

أولا: جماعة الإخوان المسلمين ومكونات رؤيتها السياسية:

يعد الإخوان المسلمون التنظيم الأم الذى خرج من تحت عباءته كافة القوى والتنظيمات الإسلامية أواخر الستينيات، وأوائل السبعينيات، وسوف يعالج الباحث فى هذه الجزئية مكونات رؤية الإخوان السياسية من خلال النقاط التالية:

(١) رؤية الإخوان خلال السبعينيات لقضية الصراع مع اسرائيل.

(٢) رؤية الإخوان للعلاقات مع أمريكا.

(٣) رؤية الإخوان للفوارق بينهم وبين الجماعات الإسلامية الأخرى.

(٤) رؤية الإخوان للعلاقة بين الدين والدولة والموقف من السادات.

ويود الباحث قبل الخوض فى تلك النقاط أن يؤكد على أن جماعة الإخوان المسلمين نشأت تاريخيا عام ١٩٢٩ فى الإسماعيلية، وتلازم مع نشأتها عدد من التنظيمات والجمعيات الإسلامية الصغيرة والتى أحصاها أحد الباحثين فوصلت ١٣٥ جمعية إسلامية[٦٩] وكان من أبرز تلك الجمعيات جمعية الشبان المسلمين التى نشأت عام ١٩٢٧ والتى ضمت وفقا لوصف حسن البنا نفسه "الغيورين على الدين من ذوى العلم والوجاهة والمنزلة ليمارسوا من خلالها الوعظ والإرشاد" [٧٠] ولقد لعبت هذه الجمعية رغم توجهها الإرشادى، دورا سياسيا من قبيل مساندة الحركة الوطنية فى مقاومة الاحتلال البريطانى، بعد هذه الجمعية أنشئت جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٩، وقبلهم أنشئت جمعية للأمهات المسلمات عام ١٩٢٦.

ولقد استطاعت جماعة الإخوان المسلمين وفى فترة قياسية أن تتجاوز فى حركتها الجمعيات الإسلامية المنافسة لها، وأن تمتلك ريادة العمل السياسى الإسلامى مع منتصف الثلاثينيات، واستطاعت أن تجذب إليها أعضاء من الجمعيات الإسلامية الأخرى مثل "الجمعية الشرعية وأنصار السنة المحمدية، والشبان المسلمين والحزب الوطنى". وحدد حسن البنا منهج جماعته بقوله : إن جماعة الإخوان المسلمين" دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة للإسلام فى معينه

الصافى وطريقه سنية لأنهم يحملون أنفسهم على العمل بالسنة المطهرة، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية[٧١]، ولقد ميز هذا المنهج المتعدد فى مراميه وغاياته، الأداء السياسى للإخوان، ودفعهم دائما إلى خلق التلازم المستمر لعلاقة الدين بالسياسة وبقضايا المجتمع المصرى المختلفة منذ الثلاثينيات وحتى اليوم[٧٢].

١ - رؤية الإخوان للصراع مع إسرائيل خلال السبعينيات : يلاحظ الباحث أن موقف الإخوان المسلمين من القضية الفلسطينية بتطوراتها المتلاحقة خاصة فى النصف الثانى من السبعينيات جاء رافضا لكل تقارب مع إسرائيل على اعتبار أن الصراع معها صراع دينى، ولقد حظيت (مجلة الدعوة) لسان حال الإخوان المسلمين، بعد إعادة إصدارها، بأشكال مختلفة لإبراز هذا الرفض ولكن مع وجود هذا الرفض يلاحظ الباحث أيضا موقفا متناقضا لمرشد الإخوان نشرته مجلة المختار الإسلامى [٧٣] نقلا عن مجلة (العالم) ومجلة "الحوادث" الصادرة فى لندن حيث يقول التلمسانى فى حواره "إننى لاأرفض التفاوض مع إسرائيل على أساس رد الحقوق إلى أصحابها كان يكفينى هذا الحديث ، مامعنى رد الحقوق إلى أصحابها؟ أن تعود فلسطين إلى أصحابها ، إن الرسول (صلى الله عليه وسلم) شرع لنا التفاوض، فتفاوض مع اليهود عندما دخل المدينة، وتفاوض مع المشركين فى المدينة وفى كل هذه المسائل لم يجد هناك حرجا شرعيا يمنع التفاوض فى مثل هذه المسائل".[٧٤]

هذه الموافقة الضمنية على التفاوض مع اليهود لاتعنى من وجهة نظرنا، موافقة الإخوان المسلمين - أو مرشدهم - على اتفاقات كامب ديفيد، فالموافقة على التفاوض شىء والموافقة على الاتفاقية الناتجة من التفاوض شىء آخر مختلف، وهو الأمر الذى حدث بالفعل فيما بعد حين رفض الإخوان الاتفاقية بالرغم من موافقة المرشد العام لهم على مبدأ التفاوض مع اليهود، وهذا التناقض فى المواقف سواء من قبل المرشد العام أو من بعض قيادات الإخوان، تؤكده أكثر سمة الرفض الكامل ليس فقط لاتفاقات كامب ديفيد بل لإسرائيل ذاتها، وهى السمة التى يجدها الباحث فى أغلب افتتاحيات مجلة الدعوة أعوام ٧٨-١٩٨١، ويثبت ذلك تحليل مضمون تلك الافتتاحيات[٧٥]، ففى إحدى الدراسات الحديثة يتضح أن مجلة الدعوة (لسان حال الإخوان المسلمين) قد اتسمت مقالاتها الافتتاحية(والتى يكتبها المرشد العام للإخوان) برفض كامل لإسرائيل ككيان دخيل، استتبعه رفض لمعاهدات السلام المصرية معه، وأخيرا رفض لتطبيع العلاقات ومفاوضات الحكم الذاتى خلال الفترة التالية لعام ١٩٧٧ [٧٦].

بالإضافة لافتتاحية مجلة الدعوة يجد الباحث أبوابا ومقالات أخرى تنحو المنحى نفسه فى رفض كل ماهو يهودى. وعلى سبيل المثال تخرج الدعوة فى أحد أعدادها بعد شهور قليلة من توقيع اتفاقات كامب ديفيد بافتتاحية عنيفة تحت عنوان (هؤلاء اليهود لاعهد لهم

ولاذمة)[٧٧]. جاء بها أن عدم الوفاء هى "الصفة البارزة عند هؤلاء ولا فكاك لهم عنها، حتى ولو حاولوا هم أنفسهم، أن يكونوا كغيرهم من البشر من ناحية العواطف الإنسانية، والأحاسيس البشرية، حتى ولو حاولوا هذا جاهدين فليسوا ببالغين بعض مايريدون - إن كانوا حقا يريدون - فى هذا السبيل[٧٨]"، و"يجب العدول عن المضى معهم فى معاهدة السلام التى يريدونها بابا مفتوحا لتحقيق كل أطماعهم، ولئن مدح الغرب وعلى رأسه أمريكا حرصنا على السلام... إلا أنهم سيحترموننا يوم أن نقف موقف الذين يسترخصون كل شىء فى سبيل الحياة الكريمة، يوم أن نثبت أن أبطال القادسية، وحطين، وعين جالوت قد أنجبوا رجالا يحققون ماخققوه من قبل" [٧٩].

وإلى جانب التلمسانى برز عدد من كتاب الإخوان يؤكدون على المعنى نفسه فى رفض الصلح مع إسرائيل منهم جابر رزق وعبدالحليم عويس ومحمد عبد القدوس ومصطفى مشهور وغيرهم.

إلا أن الموقف الرسمى للإخوان المسلمين يتضح فى الافتتاحية الهامة لعدد إبريل ١٩٨١ والتى حدد فيها التلمسانى أسس رفضه ورفض الإخوان المسلمين للتطبيع مع إسرائيل فى ١٦ سببا أسماها بأخطار التطبيع المرتقبة وهى تقدم تلخيصا وافيا لرؤية الإخوان عن استعادة الحق المسلوب من المسلمين فى قضية فلسطين، احدى مشكلات العالم الإسلامى، وأنه- أى التطبيع- يؤدى إلى موت مشاعر الإحساس بجريمتهم فى سلب فلسطين وأنه بمثابة موت بطىء نتجرع خلاله كئوس الذل والمهانة" [٨٠].

فالإخوان من وجهة نظر التلمسانى يرفضون التطبيع لأخطاره التالية:

(أ) أن وجود اليهود بيننا والتعود على رؤيتهم أمامنا على وجه التعامل والاستمرار يأخذ حكم العادة، فيموت فى مشاعرنا الإحساس بجريمتهم فى سلب حقنا ومايحترفونه من أساليب تؤدى إلى تهويد المنطقة كلها. والتهويد ضار بالعقيدة كما هو مهدد للمصلحة العامة ولاشك.

(ب) كما يرى التلمسانى أن اليهود عرفوا بدأبهم الفطرى على إشاعة الانحلال بين شعوب العالم كله كى تتاح لهم السيادة . والتطبيع من أهم الوسائل التى تيسر لهم مايريدون آمنين مطمئنين.

(جـ) ويرى أن هذا الخطر ليس على مصر المسلمة وحدها ولكنه يستشرى كالوباء الجائع فى كل أرجاء العالم الإسلامى لمكانة مصر فى نظر المسلمين.

(د) وأن اليهود سيعملون على أن تنتشر بيننا كل مفاسد الأخلاق من كباريهات وبؤر الخمر وتجارة الرقيق الأبيض التى تقضى ولابد على كل القيم والمقومات.

(هـ) وفى رأى التلمسانى أن اليهود سيستغلون كل الأقلام التى تبيع عقيدتها وكرامتها لقاء دريهمات فتتستر هذه الأقلام بستار الأسماء المسلمة التى تحملها.

(و) والتطبيع خطر من وجهة نظره لأن اليهود سيعملون على اندساس خبرائهم المدربين فى كل نواحى النشاط مما يهوى بها إلى الحضيض بأخبث الطرق وأدناها وأخفاها [٨١] .

(ز) وأنهم سيعملون على إصدار المجلات والصحف والكتب والكاسيتات بأسماء مسلمة وليس أخطر من وسائل الإعلام فى التأثير على الرأى العام وتوجيهه حيث تزيد الأهواء والعداوات .

(ح) إن اليهود هم الذين ابتدعوا أساليب الدعاية، الخداعة ويرى التلمسانى أيضا أن التطبيع سيجعل مع مرور الأيام من اسرائيل فى فلسطين وضعا مألوفا [٨٢]، من ثم، ونتيجة لهذه الأخطار هو يرفض التطبيع وسياسة الصلح مع إسرائيل.

هذه هى ركائز رؤية الإخوان إحدى فصائل حركة الإحياء الإسلامى المعاصر فى مصر خلال حقبة السبعينيات، وهى رؤية تتناقض مع بعضها رغم شيوع لغة الرفض العام على مجمل الخطاب السياسى لهم؛ فالحوار الذى أجراه التلمسانى مع مجلتى(العالم)و (الحوادث) ونشرته الدورية الاسلامية(المختار الاسلامى)[٨٣] يؤكد هذا التناقض، ويرى الباحث أن الإخوان المسلمين باعتبارهم إحدى القوى الاسلامية ذات التوجه الإصلاحى فإن القبول بمنطق التفاوض، والصلح فى المدى البعيد،من الجائز أن يكون صحيحا، ومحققا، رغم حدة الخطاب السياسى المعادى للوجود الصهيونى واعتباره جزءا من مخطط استعمارى رهيب سياسى وعسكرى واقتصادى كما يقول خليفة التلمسانى فى النصف الثانى من الثمانينيات [٨٤].

٢- رؤية الإخوان للعلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية خلال حقبة السبعينيات: على الرغم من نبرة العداء الملحوظة فى مستوى الخطاب الإخوانى تجاه إسرائيل كما أبرزتها مجلة الدعوة بعد العام ١٩٧٨، إلا أن الولايات المتحدة لم تحظ بنفس القدر من العداء، وحتى عندما كشف أحد كتاب الإخوان النقاب عن وثيقة للمخابرات الأمريكية تحدد فيها الخيارات المطروحة بشأن الحركات الاسلامية المعاصرة فى مصر وكيفية توظيفها بعد دراستها جيدا من خلال طابور من العملاء كان فى مقدمتهم البروفيسور اليهودى الأمريكى/ ريتشارد ميتشل[٨٥]، حتى عندما كشفوا النقاب عن هذه الوثيقة كانت حملتهم على السفارة الأمريكية وليست الحكومة الأمريكية أو سياستها الدولية وانحصرت القضية فى ريتشارد ميتشل دون إعطاء الأبعاد الأخرى حقها من التحليل.

وهو نفس المنحى الذى ميز مقالات عمر التلمسانى فى (الدعوة) عندما تحدث عن أمريكا من وجهة نظر إسلامية، وكان طبيعيا أن يرى فيها رغم إساءاتها البالغة للإسلام، "فمازلنا نعتبرهم - أى الأمريكان - أهل كتاب [٨٦]" هذا ويتحدد موقف الإخوان من أمريكا خلال حقبة السبعينيات فى النقاط التالية:

(أ) أن الولايات المتحدة، أقوى دول الأرض من الناحية المادية وأن عيونها على مختلف أسمائها، تنفذ إلى أعمق أسرار دول الأرض.

(ب) يوقن الإخوان - والرأى لقادتهم - بأنه من الممكن فعلا وواقعا أن تغير أمريكا موقفها مع المسلمين.

(جـ) يسأل قادة الإخوان لماذا لاتبنى الولايات المتحدة سياسة تصرفاتها على أساس العدالة الطيبة والإنصاف النزيه (٨٧).

إن الدلالة المستقاة من هذه العبارات هى إيمان مرشد الإخوان بأن للأمريكان دورا فى كل شيء وفى كل بقعة من بقاع الأرض وبالرغم من أن هذا تفكير واقعى ووزن عقلانى للأمور، إلا أن الاتجاهات الإسلامية الأخرى أدانته ورأت فيه تخاذلا وتراجعا عن جوهر دعوة الإسلام التى لاتخشى فى الله أحدا.

٣- رؤية الإخوان للفوارق بينهم وبين الجماعات الإسلامية الأخرى : رصد الإخوان عددا من النقاط الفارقة بين طبيعة عملهم وطبيعة أدائهم السياسى وبين الجماعات الإسلامية الأخرى، وهذه النقاط يمكن تلمسها فى كتابات الإخوان أنفسهم وفى المجلات التى يصدرونها وفى مقدمتها "الدعوة"، ويمكن استخلاص تلك النقاط فى الآتى:

(أ) أن طريق الإخوان بعيد كل البعد عن التظاهرات والعنف والتآمر بهدف الوصول إلى الحكم فطريق الإخوان هو طريق العمل المستمر لنشر الدعوة الإسلامية بواسطة تعريف الشعب، وخاصة الشباب بأسس الإسلام.

(ب) أن أفكار أولئك الشبان تتعارض - من ناحية المبدأ - مع الإسلام، لأن الدولة الإسلامية فقط، وليس أفراد بها هى التى تملك اتهام أفراد أو جماعات بالكفر وكل رجل مخلص شريف يعرف أن العلاقة بيننا وبين النظام الحاكم فى هذا البلد على طرفى النقيض فيما يختص بالبرامج والأوضاع. وستظل كذلك إلى أن يأتى اليوم الذى تطبق فيه أحكام الله وأوامره ... ولكن حتى يأتى ذلك اليوم لن نكف عن الحركة" (٨٨)

(جـ) والحركة عند الإخوان ليست - كما يفهم البعض- هى إحراق وسائل المواصلات، وتحطيم المحال ونهب المنشآت، فهم لايقبلون ذلك والله لايرضى عن المخربين فما يتم نهبه وتدميره ليس ملكا لرئيس الدولة أو الحكومة ولكن ملك للشعب.

(د) ويرى الإخوان أنه اذا كان المقصود بـ "الحركة" التآمر لقلب نظام الحكم، فليكن معلوما أن هذا عمل من يسعى إلى السلطة من أجل السلطة وليس عمل الإخوان.

(هـ) بالنسبة لنا لانختلف على شخص الحاكم ولكننا نختلف على نوع الحكومة وشرعيتها.

(و)ولا مجال فى البحث حول الاطاحة بالنظام، فالأهم أن يقدموا لهذا النظام مايحسن منه تدريجيا.

(ز) ويرون أيضا أنهم جزء من المعارضة الشرعية التى تعد من صلب النظام .

(ح) ويرى الإخوان أيضا أن أهم مايفرقهم عن الجماعات الإسلامية الأخرى هو أنهم يمارسون قدرا كافيا من الضغوط على النظام للوصول إلى تحول سلمى فى اتجاه الدولة الإسلامية ، التى تقام على أسس الشريعة (٨٩).

ورغم هذه الفوارق، إلا أن قيادة الإخوان حاولت استمالة الجماعات الإسلامية الأخرى إليهم بشتى الأساليب وكان بينها تبنى مجلة "الدعوة" لإخبارهم وإفراد الصفحات لهم ودعوة المرشد العام لهم كى ينضووا تحت لواء الإخوان (٩٠). وهكذا تتحدد رؤية الإخوان من الجماعات الإسلامية الأخرى فى السبعينيات لتتراوح بين الرفض والقبول لها وفقا لرؤية قادة الإخوان ومصالحهم.

٤- رؤية الإخوان لقضية العلاقة بين الدين والدولة، وموقفهم من السادات: كان للإخوان المسلمين مثل باقى تنظيمات الإحياء الإسلامى فى مصر خلال حقبة السبعينيات موقف رافض للفصل بين طرفى العلاقة، "الدين والدولة" وعلى هذا المعنى ينطلق (اخوان السبعينيات) من نفس المنطلقات التى انطلق منها حسن البنا فى الأربعينيات حيث كان يرى أن الأصل فى الإسلام هو الترابط بين الدين والدولة، وأن الإسلام دين شمولى، وأن الخلافة أو الحكومة الإسلامية غاية يسعى إليها الإخوان (٩١).

وبالمعنى نفسه يرى مصطفى مشهور فى السبعينيات أن الإخوان أولا وقبل كل شيء يرفضون فكرة فصل الدين عن السياسة، ويرى أن منهج الإخوان هو أنهم يريدون الفرد المسلم والبيت المسلم والشعب المسلم والحكومة المسلمة والدولة الإسلامية التى تقود الدول الإسلامية وتضم شتات المسلمين وتستعيد مجدهم وترد عليهم أرضهم المفقودة وأوطانهم المسلوبة، وعن رأيهم فى الأحزاب "أنه وفيما يختص بالأحزاب السياسية التى ظهرت على ساحة البلاد الإسلامية فالإخوان يرفضون هذا النوع من الأحزاب التى تقوم على مبادئ أرضية (٩٢)".

ومع وضوح رؤية الجيل الأول من الإخوان فى مسألة (الأحزاب) فان نفس الجيل سعى إلى الأحزاب السياسية القائمة(الوفد عام١٩٨٤) و (حزب العمل عام١٩٨٧) ليشكل معها (تحالفا) لكى يدخل البرلمان المصرى، ويعد هذا من وجهة نظر الباحث تطورا هاما فى الفكر السياسى لهذا الجيل - ومن يتبعه - من الإخوان، فلقد تجاوز بهذا السلوك العملى، الأطروحات السابقة التى قال بها حسن البنا، وقالوا هم أنفسهم بها فى السبعينيات بل ودخلوا أيضا عددا من النقابات ونوادى هيئة التدريس بالجامعة، وطالبوا بأن يعطى رئيس الدولة للإخوان رخصة إنشاء حزب سياسى مثل غيره من الأحزاب، وهو تطور كان للظروف الذاتية التى مرت بها الجماعة، وللظروف الموضوعية المتأزمة التى تعيشها مصر، فضل إحداثه، حيث أدت الأزمة الاقتصادية وفشل مشاريع التنمية، وتفاقم أعباء الديون الخارجية إلى اشتداد موازٍ لأزمة الشرعية السياسية التى يمر بها النظام السياسى والتى أعقبها اغتيال

السادات(١٩٨١) مما دفع بقوى حركة الإحياء الإسلامى، وفى مقدمتها الإخوان المسلمون للإفصاح عن نفسها عبر سلسلة من الممارسات السياسية مثل الانتخابات وغيرها.

أما علاقة الإخوان بالسادات، فيرى بعض الباحثين أنها تعود إلى أواخر العهد الناصرى عندما أراد عبدالناصر أن يحدث مصالحة وطنية مع كافة التيارات السياسية المناوئة له، فأرسل أنور السادات لإجراء اتصالات مع قادة الإخوان فى المعتقل (٩٣).

وكان للإخوان وللسادات مصلحة مشتركة فى ابقاء العلاقات طيبة بينهما فمصلحة الإخوان كانت فى أن يعودوا ويكون لهم وجودهم الشرعى المعترف به ومصلحة السادات فى أن يكون الإخوان لافتة لنظامه تحتوى أى مد إسلامى يبرز على الساحة وتكون عونا له فى مواجهة الشيوعيين والناصريين لأجل ذلك سخر الإخوان كل الإمكانات الإعلامية المتاحة لديهم وفى مقدمتها مجلة الدعوة فى محاولة إثبات أن الإخوان بعيدون عن ممارسات العنف والتطرف وبدا هذا وكأن حركة الإخوان قد تبرأت من التيارات الإسلامية الأخرى التى تتخذ موقفا معاديا من نظام السادات (٩٤).

وعلى الرغم من تميز مواقف الإخوان وسلوكهم، ومن ثم فكرهم بالمرونة مع النظام السياسى إبان فترة السبعينيات إلا أن ذلك لم يشفع لهم عند السادات فى شىء وعندما صدرت قرارات سبتمبر ١٩٨١، كان الإخوان من أوائل الذين شملتهم موجة الاعتقالات فى صباح الثالث من سبتمبر.

يخلص الباحث مما سبق إلى القول بأن جماعة الإخوان المسلمين، أكثر التنظيمات الإسلامية وزنا فى السبعينيات، نبذت طوال فترة السبعينيات أهم سمات حركة الإحياء الإسلامى قاطبة، وهى سمة العنف والجهاد المسلح، وأنها تعاونت بصور شتى مع النظام السياسى الحاكم فى مصر خلال تلك الفترة، وكانت لها مواقفها النظرية - فقط- دون السلوكية تجاه اسرائيل والولايات المتحدة، وهى مواقف معادية وإن كانت درجات العداء تفاوتت بين اسرائيل الأكثر عداء وأمريكا الأقل عداء، وأنها ترفض فصل الدين عن الدولة، وترفض الأحزاب، ولكن ماتلبث مع أوائل الثمانينيات أن تتحالف معها فى تطور هام طرأ على بنيتها الفكرية التاريخية. وأخيرا أدت حركة الإخوان بعض الوظائف السياسية التى أرادها السادات، وعندما همت أن تخرج برأسها خارج الإطار السياسى المرسوم لها سلفا، عجل النظام بضربها فى الثالث من سبتمبر١٩٨١، وفى تلك الأثناء كان مجتمع حركة الإحياء الإسلامى فى مصر يموج بتيارات أخرى، أقل عددا، وإن كانت أكثر عنفا وتأثيرا، وهى التيارات التى سيقدر لإحداها (جماعة الجهاد الإسلامى) وقبل مرور شهر واحد على إخفاق المنهج الإصلاحى داخل الحركة الإسلامية أن تلفت الأنظار إليها، ولأمدطويل، بقيامها باغتيال الرئيس السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١.

ثانيا: جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) ومكونات رؤيتها السياسية:

كان لهذه الجماعة التى عرفت إعلاميا بجماعة التكفير والهجرة دورهام فى إبراز حركة

الإحياء الإسلامى على ساحة العمل السياسى المصرى، فلقد قدمت نفسها كطرح جذرى لكافة أشكال العمل الإسلامى التى كانت سائدة وقتئذ تحت مظلة الإخوان(٩٥) وسوف يعالج الباحث بالتحليل هذه الجماعة ورؤيتها السياسية من خلال التعرض للنقاط التالية:-

(١)نشأة الجماعة وتطورها

(٢)محاور فلسفة التكفير كما أتى بها شكرى مصطفى.

(٣) الرؤية السياسية لشكرى مصطفى، وبتفصيل ماسبق يستبين مايلى:

١- نشأة الجماعة وتطورها: تعود نشأة جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) إلى عام١٩٦٩، حين كان اللواء حسن طلعت مدير مباحث أمن الدولة يجرى حوارا مع من تبقى من الإخوان المسلمين عام ١٩٦٩ فخرج عليه ١٣ شابا يقودهم شاب تقول الدراسات المتوافرة أنه كان غريب الملامح والنظرات وقال له"أرفض الحوار معك لأنك كافر وحكومتك كافرة"وكان هذا الشاب هو شكرى أحمد مصطفى، وكان الـ١٣ شابا هم النواة الأولى لجماعته التى أسماها (بجماعة المسلمين) وعرفت إعلاميا بجماعة"التكفير والهجرة" (٩٦).

وكانت الجماعة أبرز انشقاق فى صفوف الإسلاميين فى مصر خلال السبعينيات حين أتت بما لم تستطعه الجماعات الأخرى وكانت أفكارها راديكالية - بمعايير الإسلاميين - حين تبنت الدعوة إلى الله وإقامة الدولة الإسلامية عن طريق الاعتزال والهجرة ثم استخدام العنف وحين تبنت مقولات جاهلية المجتمعات القائمة وطالبوا بتغييرها وأيضا تمايزت بقولها أن من لايدخل جماعة المسلمين فهو كافر إذا كان قد بلغه الأمر ولم يصدع له(٩٧)، والجماعة الإسلامية فى عرف شكرى أحمد مصطفى تمر بمرحلتين: مرحلة الاستضعاف وهى تلك التى تتم فيها الهجرة وتكوين"يثرب المعاصرة" وتبدأ هذه المرحلة من الكهوف والجبال والصحراء، ومن هناك تبدأ المرحلة الثانية"مرحلة التمكن " وتعنى "الصدام مع الكفار".

تبنت الجماعة العديد من الأفكار والآراء التى قال الإسلاميون من ذوى الاتجاه الأصولى نفسه بشططهاوتجاوزها، وتدريجيا اختفت الجماعة بعد إعدام شكرى وأربعة من رفاقه وبعد أن كانت ملء الأسماع والأبصار بعد قتلها للشيخ حسين الذهبى وزير الأوقاف فى يوليو١٩٧٧، ويختلف البعض ممن التقى بجماعة المسلمين داخل السجون قبل إعدامهم، مع الرواية السابقة (نقصد رواية قتل الذهبى) مؤكدا أن أعضاء الجماعة أكدوا له أن لاعلاقة لهم بعملية قتل الشيخ حسين الذهبى، وأن السادات هو الذى خطفه ثم قتله، بهدف الاقتصاص من الجماعة ومن التيار الإسلامى المتنامى وقتذاك (٩٨).

ويرجع البعض أسباب العنف السياسى لدى شكرى إلى تأثره خلال الستينيات بكتابات سيد قطب. ويرى هؤلاء أنه عندما بدأت تظهر داخل سجون الستينيات بذور التكفير داخل المعتقل،

على يد بعض رجال الإخوان وفى مقدمتهم الشيخ على إسماعيل شقيق الشيخ عبدالفتاح إسماعيل - أحد الذين أعدموا مع سيد قطب-، بمجرد ظهور طلائع التكفير انتمى لها شكرى على الفور وأصبح أحد أتباع هذا التيار الذى بدأ يطرح قضية تكفير عبدالناصر ثم انتقل إلى تكفير الذين يمارسون التعذيب على المسلمين ليتطور بعد ذلك إلى تكفير المخالفين له من الإخوان، وفى هذه الأثناء صدر كتاب الهضيبى (دعاة لاقضاة) بهدف الرد الفكرى والسياسى عليهم . إلا أن شكرى ثبت على موقفه ولم يرجع عن فكر التكفير ومعه بضعة أفراد يعدون على الأصابع [٩٩].

وحاول شكرى تقنين نظرية للتكفير ونجح فى ذلك ثم بدأت جماعته الإسلامية فور خروجه من المعتقل عام ١٩٧١ تجاوز الخط الحركى الذى رسمته لنفسها فى مواجهة الواقع والدخول فى صراعات جانبية مع من تناولها بالهجوم من رجال الأزهر وغيرهم من المثقفين والمناوئين، لتكون النهاية هى تصفية الجماعة وتقديم أفرادها للمحاكمة العسكرية والتى أصدرت حكمها بإعدام شكرى وأربعة من عناصرها القيادية بالإضافة إلى أحكام طويلة بالسجن نالها أفراد الجماعة الآخرين [١٠٠].

وبإعدام شكرى أصيبت الجماعة بهزة عنيفة وسط الساحة الإسلامية منذ وقوع حادثة الشيخ الذهبى ونتيجة لظروف المجتمع المصرى المتجددة، ويرى جيل كيبل فى كتابه (النبى وفرعون) أن أجهزة الإعلام صورت شكرى مصطفى على أنه (مجرم مجنون) الأمر الذى يراه غير صحيح، ذلك أنه يمتلك نظرية سياسية إلى حد بعيد يمثل "الإسلام" محورها [١٠١].

٢- محاور فلسفة التكفير كما أتى بها شكرى مصطفى: من واقع كتابات شكرى مصطفى يمكن بلورة ثلاثة محاور لفلسفة التكفير:

(أ) رفض التراث الإسلامى السابق له.

(ب) العزلة عن العبادات المعاصرة وعن المساجد.

(جـ) العزلة عن الفكر المعاصر ونتاجاته المادية [١٠٢].

بتفسير هذه المحاور نجد أن السمة التى كانت غالبة بالنسبة لأعضاء جماعة المسلمين خلال السبعينيات هى رفض التراث الإسلامى، وتيار التكفير يرفض بناء على ماسبق مسألة الاجتهاد ويفسرها تفسيرا مختلفا تماما عن التفسير المتعارف عليه لها ، فالاجتهاد عنده إنما يكون مع النص ولا يجوز فى حالة انعدامه لأنه يعتبر فى هذه الحالة محاولة قياس بالرأى أو بمثابة تشريع للأمة ولايوجب الاتباع وباطل من أساسه.

بناء على ذلك فإن جماعة المسلمين لاتعترف بالإجماع أو القياس أو المصالح المرسلة أو غير ذلك من الأصول والقواعد الفقهية اللازمة كأدوات يعتمد عليها المجتهد لاستنباط الحكم

الشرعى، ويرى أيضا أعضاء هذه الجماعة أن الكتاب والسنة هما الحجة ولاحجة غيرهما، ولهذا " فإننا نضرب بالإجماع وبالقياس، وبعمل أهل المدينة وحجة رأى الصحابة وبرأى الفقهاء عرض الحائط....ولا نستدل إلا بالكتاب والسنة" (١٠٣).

والغريب أنه رغم تبنى جماعة المسلمين لهذه الرؤية تجاه التراث عامة والاجتهاد خاصة فإنها تلتزم بعدة قواعد اجتهادية من استنباط شكرى، فى مقدمتها قاعدة المصر على المعصية كافر وقاعدة المعصية شرك، ولايعترف أعضاؤها بأى نتاج فقهى أو فكرى سابق وفى الوقت نفسه لايعتبرون إجتهادات شكرى مصطفى محض اجتهاد بل يعتبرونها الحق الذى لامراء فيه.

وعلى هذا الأساس كان أعضاء جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) يرفضون اتباع الفقهاء والاقتداء بهم ويعتقدون أنه يمكن فهم الكتاب والسنة مباشرة دون الاستعانة بأهل العلم وهم يستمدون هذا الموقف من خلال قوله تعالى:(ولقد يسرنا القرآن للذكر)، ولأجل هذا ابتدع شكرى قاعدة تنص على أن (من قلد كفر) أى من اتبع أحدا من الفقهاء يخرج من ملة الإسلام وقد استدل على رأيه هذا بقوله تعالى : (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله).

هذا ويذهب شكرى إلى أن تسمية الأشياء باسمها الشرعى هو مناط الهدى والتدين بالدين الإسلامى الصحيح وأنه إذا فسدت هذه الأسماء ووضعت أسماء على غير مسمياتها الحقيقية اختل الميزان والمعيار تماما وبالتالى يمكن تسمية الشر باسم الخير والقبح باسم الجمال وأنه قد طرأ على مايسمى بالفقه الإسلامى مصطلحات غريبة ومصادمة للأسماء الشرعية (١٠٤).

وتعد قضية التوسمات النظرية والحركية بالنسبة لشكرى مصطفى، من الدلالات الهامة على قضية العزلة والمقصود بالتوسمات استلهام خطة التحرك من خلال النصوص الواردة حول علامات آخر الزمان، التى تنبأت بها الأحاديث الشريفة، وفى مقدمتها نبوءة نزول عيسى ابن مريم وحدوث الملحمة القتالية الكبرى بين المسلمين والمسيحيين، والتى يعدها شكرى صورة الصراع الوحيدة بين الحق والباطل التى يجب أن ينتظرها المسلمون.

على ضوء قضية التوسمات كان شكرى لايجيز أى صورة من صور الصدام الحركى مع الواقع ولا يقر فكرة الجهاد ولا يؤمن بوجوب إقامة دولة إسلامية فى هذا الزمان لأنه جاهلى وليس هناك من النصوص الواردة فى السنة حول علامات هذا الزمان مايشير إلى ذلك وفقا لقوله.(١٠٥) إلا أن حادثة قتل الشيخ الذهبى والصدام مع النظام السياسى تناقض هذه القضية من أساسها.

ويعتقد شكرى أن الجيوش الإسلامية حقا لم تقاتل أبدا عبر التاريخ الإسلامى إلا بالسيف والرمح والخيل ولن تكون هناك جيوش إسلامية تقاتل إلا بهذه الوسائل حيث إن الجهاد متوقف حتى يحين وقت الملحمة الكبرى فى آخر الزمان بين المسلمين والروم والتى سوف تكون أدوات القتال فيها هى السيف والخيل والرمح (١٠٦).

٣- الرؤى السياسية لشكرى مصطفى: تتمحور الرؤى السياسية لشكرى مصطفى حول عدد من المحاور الرئيسية يمكن ايجازها فى الآتى:

(أ) رؤيته للصراع مع اسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

(ب) رؤيته لأنظمة الحكم وللمجتمعات الإسلامية فى السبعينيات.

(جـ) خصائص البديل الإسلامى الذى يقدمه شكرى، وبتفصيل هذه النواحى يتضح مايلى:

(أ) رؤيته للصراع العربى الإسرائيلى وللولايات المتحدة الأمريكية: كان لغلبة الإسراف فى مرحلة الاستضعاف، ولغلبة عامل العزلة عند شكرى مصطفى وباقى تيار التفكير كان لذلك آثاره على موقفه من قضية فلسطين ومن طبيعة العلاقة مع الولايات المتحدة الأمريكية إذ لانجد للقضيتين أثرا فيما كتب شكرى مصطفى بخط يده فى المصادر التى أتيح للباحث الإطلاع عليها، إلا إذا كان شكرى يدخل ضمن المجتمعات الجاهلية المعاصرة (إسرائيل والولايات المتحدة) وعليه فإن الموقف الذى يتخذه هنا هو الهجرة والانتظار لمرحلة"التمكن" يوم أن تأتى الملحمة الكبرى فى آخر الزمان، إن جماعة المسلمين بهذا تؤمن بالجهاد المسلح أما توقيت هذا الجهاد وأدواته فهى ترى أن توقيته يأتى مع الملحمة الكبرى فى آخر الزمان وأداته لابد أن تكون السيف والرمح، وجدير بالذكر أن المحكمة التى نظرت قضية الشيخ الذهبى وجهت إلى الجماعة سؤالا عن موقفهم من اليهود اذا قاموا بغزو مصر فكانت إجابتهم هى: رفض مواجهة اليهود والهرب إلى مكان آمن (١٠٧).

(ب) رؤيته لأنظمة الحكم وللمجتمعات الإسلامية فى السبعينيات: يلحظ الباحث بداية اختلاط مفهومى (نظام الحكم) و (المجتمع) فى أغلب كتابات شكرى وفى محاكمته أمام المحكمة العسكرية فالجميع لديه يقعون فى مربع واحد، (مربع الكفر)، ولتحليل هذه الرؤية سوف يقوم الباحث بالتعرض للنقاط التالية: معيار المسلم عند شكرى مصطفى، ورؤيته لقضية الديمقراطية والوحدة الوطنية ومظاهر الكفر فى المجتمع، ثم رؤيته لأنظمة التعليم والتشريع وموقفه من الحركات الإسلامية الأخرى وأخيرا رؤيته لنظام السادات القائم فى مصر ابان قيادته لجماعة المسلمين (١٠٨).

بالنسبة للقضية الأولى، معيار المسلم: يرى شكرى أن المسلم الذى يحكم له بالإسلام هو من: أعلن كفره بالطاغوت، وإيمانه بالله، وتسليمه، تسليما له وحده، وذلك بتوجيه الشهادة يقول تعالى: " فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى" "البقرة ٢٥٦" ثم يتبع هذه الشروط الشهادة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، والدخول فى طاعته وذلك ركن بيعة النبى صلى الله عليه وسلم، أى مبايعته على الإسلام. ويؤكد شكرى مصطفى أن من شروط المسلم إتيان الفرائض التى افترضها الله عليه والمداومة على ذلك ويحدد شكرى شروط المسلم الحق فى موضع آخر بأنها شهادة لاإله إلا الله، وشهادة أن محمدا رسول الله، إتيان

الفرائض(صلاة وزكاة وصوم وحج وجهاد وأمر بالمعروف ... الخ) واجتناب النواقض، ويرى البعض من الذين انشقوا عن جماعة شكرى مصطفى أن هذه المعايير" مجرد تفصيل للكلام وتضارب غير محدد المعالم وأن جماعة شكرى تقر قاعدة ثم سرعان ماتتحد على خلافها" (١٠٩).

وبالنسبة للقضية الثانية قضية الديمقراطية والوحدة الوطنية، يرفض شكرى هاتين المقولتين وفقا لوثيقة " الهجرة "حيث يرى أن الإحسان فى التعامل مع غير المسلمين معناه التسوية بين المسلم والكافر فى نهاية الأمر سواء محياهم أو مماتهم، فما يسمونه بديمقراطية الإسلام أو بتسامح الإسلام أو بالوحدة الوطنية وبسائر شعارات الماسونية فى ثياب الإسلام أو أن يكون للكافر بالله، عزة فى أرض الله، نرفض ذلك ونرفض ماينادى به أولئك الذين يبيعون الإسلام بالنجس" (١١٠).

وبالنسبة للقضية الثالثة والمتعلقة برؤيته لأنظمة التعليم والتشريع والداعين للعمل الإسلامى من داخل المجتمعات الجاهلية، يرى شكرى أنها أهم ركيزة على الإطلاق من ركائز اليهود لتوحيد فكر الأميين، وتوجيهه حسب مايريدون وصرف جهودهم إليه، بل واجبى أن أذكر أن أول شرط يشترطه اليهود على عملائهم فى هذه البلاد المسماة بالإسلامية هو شرط محو الأمية فى هذه البلاد". ويقصد شكرى من هذا أن يضمن المستعمر سيطرته على البلاد من خلال النخبة المتعلمة التى يخرجها ومن خلال أساليب تعليمه ومدارسه، وفى سبيله لاثبات ذلك يرى شكرى أن تلك النظم التعليمية نظم أرضية لخدمة الدنيا وليس الدين (١١١).

ويزداد الرفض السياسى لهذه الأنظمة التعليمية والتشريعية عند شكرى إلى مداه عندما يقرر أن " فكرة كهذه، وحياة كهذه لايقبلها على مستوى الجماعة المسلمة أو الحركة الإسلامية رجل يؤمن بالله واليوم الآخر فتلك الأنظمة التعليمية والتشريعية ضد الإسلام" (١١٢).

والتوصيف نفسه ينطبق على الداعين للعمل الإسلامى (مثل الإخوان المسلمين) من داخل المجتمعات الجاهلية حين يعدهم شكرى،"معادين لله ولرسوله، وموالين للكفر ولمن يعملون فى سبيل الطاغوت" (١١٣).

من هذا التحليل يخلص الباحث إلى أن شكرى يرفض نظم التعليم والتشريع والبرلمانات وكافة دعاوى الديمقراطية والوحدة الوطنية التى كانت تموج فى مصر خلال تلك الفترة (منتصف السبعينيات) ويرى أن الرسول لم يأمر بذلك. ويحكم على مرتكبى هذه الأعمال بالكفر والعصيان للرسول ولله وهى رؤية يلاحظ عليها أنها تطبيق عملى لفلسفة العزلة والتكفير التى مثلت ركيزة أساسية فى فكر شكرى مصطفى والتى تدور من حولها كافة القضايا.

أما بالنسبة للقضية الرابعة والخاصة برؤية شكرى لنظام السادات، يرى الباحث أنه من الثابت علميا، أن النظام السياسى القائم فى مصر إبان قيام وسقوط جماعة المسلمين كان يعد

نظاما جاهليا أو كافرا (من وجهة نظر تلك الجماعة) وإ ن لم توجد داخل أوراق ومخطوطات شكرى ماينطق بهذا التخصيص فهو عنده أحد الأنظمة التى "تعلو البلاد المسماة بالإسلامية" بيد أن أوراق التحقيق مع شكرى تثبت أنه لم يحاول الاتصال بأجهزة الدولة الرسمية ولكنه قال رغم ذلك فى سياق توصيفه لنظام السادات" لاشك أن نظام السادات أفضل ألف مرة من نظام عبدالناصر وأن عبدالناصر ماكان ليسمح لنا بالعمل كما نفعل الآن ولا أن ننشر دعوتنا علانية كما نفعل الآن" (١١٤).

ويثبت عكس هذا المنحى السياسى عند شكرى بتحليل المطالب التى قيل إنه تقدم بها عقب اختطاف جماعته للشيخ الذهبى، والتى احتوت على عدة مطالب مالية(٢٠٠ ألف جنيه فدية) وسياسية (الإفراج عن أعضاء الجماعة المقبوض عليهم) وصحفية (الموافقة على نشر كتاب شكرى "الخلافة" على حلقات فى الصحف اليومية) وأمنية (تكوين "لجنة تقصى حقائق لفحص نشاط مباحث أمن الدولة ومحكمة أمن الدولة ومكتب المدعى العام بالمنصورة.)(١١٥) وبتحليل هذه المطالب يجد الباحث أنها ترى فى النظام القائم نظاما بوليسيا ومعاديا للمسلمين، وأنه لابد من تعريته سياسيا على أوسع نطاق، وأن مجرد نشر مؤلف"الخلافة" يعد اعترافا ضمنيا من النظام السياسى بجاهليته، وبأن رؤية شكرى عنه صائبة.

(جـ) خصائص البديل الإسلامى الذى يقدمه شكرى مصطفى: البديل الإسلامى عند أمير جماعة المسلمين "التكفير والهجرة" يعنى الدولة الإسلامية والدولة الإسلامية لن تبنى إلا بوجود جماعة المسلمين وهو يرى أن هذه الجماعة لن توجد إلا بالاعتزال والهجرة من دار الكفر ومبايعة الأمير وإطلاق يده فى كافة أمور الجماعة صغر شأنها أم كبر(١١٦) وكل هذا لن يمر عبر بوابه الحركات الإسلامية الأخرى بل على أطلالها (١١٧).

ولقد أثارت هذه الرؤية المثالية للعمل الإسلامى وللبديل الإسلامى المطروح العديد من التساؤلات من داخل الوسط الإسلامى فى حقبة السبعينيات من قبيل: لماذا ظهرت أفكار شكرى مصطفى هذه فى هذا الوقت تحديدا من تاريخ مصر وهل لهذه الأفكار جذور فكرية راسخة غير تلك الاستشهادات الواهية بآيات القرآن ، وأحاديث الرسول والتى كثرت فى مخطوطاته، بعبارة أخرى هل سبق شكرى من قال من رجال الإسلام بهذه الأفكار أو قريبا منها، ولماذا تضاءلت جماعة التكفير والهجرة بعد إعدام شكرى ورفاقه عام ١٩٧٨ وهل يعود ذلك للملاحقة والمطاردة من قبل أجهزة الأمن، أما أن هذه الأفكار الإسلامية كانت نتوءاً شاذا فى مسار العمل الإسلامى تاريخيا ومن ثم انتهت ذاتيا وليس بعوامل من خارجها.

إن الباحث فى سبيله للإجابة عن هذه التساؤلات يرى أن ثمة ثلاثة عوامل أودت بهذه الجماعة إلى الانهيار،

العامل الأول: وهو يتصل بالجماعة من الداخل(الفكر، النشاط، البنية التنظيمية) وأن

انهيار هذه الجوانب أدى إلى انهيار تدريجى للجماعة ككل، ولقد تم ذلك فور إعدام شكرى مباشرة، مما يؤكد سطحية التأثير بالنسبة للفكر الذى حملته هذه الجماعة، وضعف بنيتها التنظيمية أيضا.

أما العامل الثانى:من عوامل انهيار جماعة المسلمين، فيتعلق بدور الجماعة السياسى والاجتماعى فى إطار المجتمع، حيث يلاحظ الباحث أن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التى أصابت مصر فى السبعينيات هيأت الإطار الموضوعى الذى ساهم فى بروز الجماعة وفكرها، وهو نفسه الإطار الموضوعى الذى دفعها إلى الانزواء، وتفسير ذلك أن سياسات النظام السياسى فى مجالات الاقتصاد والثقافة والقضية الوطنية، خلقت مناخا غير موات لاستمرار تيار التكفير، فالسادات كان يحاول فى تلك الفترة (١٩٧٧) إعادة ترتيب البيت المصرى من الداخل تمهيدا لمبادرته بزيارة القدس وكذلك لبدء التوسع فى العلاقات مع الولايات المتحدة سياسيا واقتصاديا وعسكريا، كان هذا يعنى عدم صعود تيار معارض لتلك التوجهات من ثم تطلب الأمر الإجهاز المبكر على جماعة المسلمين وبعض القوى الأخرى المناوئة.

أما العامل الثالث: من عوامل انهيار جماعة المسلمين فيعود إلى وضع الجماعة المتدهور فى إطار تيار الإسلام السياسى خاصة بعد اغتيال الشيخ الذهبى، وهو وضع يوضحه ظهور تنظيمات إسلامية أكثر فاعلية مثل (الجهاد الإسلامى) والجماعات الإسلامية بالجامعة، فضلا عن عودة الإخوان المسلمين للعمل السياسى وإصدار مجلتهم" الدعوة " مرة ثانية عام ١٩٧٦ الأمر الذى قلص كثيرا من تأثير "جماعة المسلمين" على قطاعات الحركة الإسلامية، حيث الساحة لم تعد خاوية، كما كانت عندما تكونت الجماعة على أيدى شكرى مع نهاية الستينيات.

إن الباحث يرى أن هذه العوامل مجتمعة تساعد فى تفسير سرعة اختفاء هذه الجماعة بعد اعدام قائدها ورفاقه، ولقد تعرضت الجماعة لانتقادات فكرية حادة من العديد من المدارس الفكرية المختلفة (١١٨) ووصل الأمر بالشيخ عبداللطيف مشتهرى إلى أن يرى أن دعاة التكفير والهجرة يعدون من وجهة نظره بدعة ضالة.(١١٩)

وظهرت كتابات أخرى ترفض هذا الفكر الذى أتت به الجماعة وترى فيه غلوا غير مبرر ولايتفق مع سماحة الإسلام (١٢٠).

وبناء على ذلك كان لابد أن يتضاءل الدور السياسى والفكرى لهذه الجماعة وأن تنتهى تدريجيا مع نهاية السبعينيات وذلك لكون جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) تمثل بأفكارها وبفهمها للإسلام انقطاعا حادا ليس فقط عن المجتمع الذى قامت فيه أو الحركات الإسلامية التى واكبتها، بل وهذا هو الأهم عن التاريخ وعن الإسلام ذاته فكانت حركة فى اتجاه مضاد

لحركة التاريخ، لذا كان من المنطقى انطفاء جذوتها وانتقالها إلى تنظيمات أخرى أكثر وعيا ومرونة حركية وفكرية.

ثالثا: جماعات الجهاد الإسلامى ومكونات رؤيتها السياسية:

عرفت مصر أول جماعة للجهاد مع بدايات عام ١٩٥٨ (١٢١) وكانت جميعها محاولات جنينية لم يقدر لها الاكتمال التنظيمى الواسع إلا مع حادث اغتيال الرئيس أنور السادات يوم ٦ أكتوبر ١٩٨١، حين التقت قبل الاغتيال بشهور قليلة ثلاثة تنظيمات جهادية تعتنق فكرة الجهاد كفريضة غائبة، وفى هذا الجزء سوف يتعرض الباحث لأهم جماعات الجهاد التى ظهرت فى السبعينيات ومكونات رؤيتهم السياسية وذلك فى محورين:

(١) جماعة الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية ومكونات رؤيتها السياسية.

(٢) جماعة الجهاد بقيادة عبدالسلام فرج ومكونات رؤيتها السياسية.

(١) جماعة الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية، ومكونات رؤيتها السياسية: يعد هذا التنظيم أول محاولة غير فردية لأفراد يعتنقون فكرة الجهاد، تهدف إلى قلب نظام الحكم القائم فى مصر خلال حقبة السبعينيات انطلاقا من تدفق حركى ميز أداء قيادتها وقتذاك، ويعالج البحث هنا التنظيم ورؤيته السياسية من خلال التعرض لنشأة التنظيم وتاريخه ثم معالم رؤيته السياسية ومكوناتها (١٢٢).

(أ) نشأة التنظيم وتاريخه: نشأ صالح سرية فى مدينة حيفا بفلسطين، وانتمى فى سنوات شبابه الأولى إلى حزب التحرير الإسلامى الذى أنشأه تقى الدين النبهانى عام ١٩٥٠ كرد فعل لهزيمة الجيوش العربية فى حرب ١٩٤٨ ويقال كرد فعل لاغتيال حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وأن ثمة علاقات وثيقة كانت تربط هذا الحزب بالإخوان فى حرب ١٩٤٨، وعاش سرية بالأردن بعد خروجه من حيفا وعاصر أحداث سبتمبر ١٩٧٠، وجاء إلى القاهرة عام ١٩٧١ وحصل منها على دكتوراه فى التربية من جامعة عين شمس، ثم مالبث أن غادرها إلى بغداد وعمل فى إحدى جامعاتها، لكنه لم يلبث أن خرج منها هاربا بعد أن حكم عليه - غيابيا - بالسجن وكانت تهمته تكوين خلية لحزب التحرير الإسلامى ومناهضة نظام الحكم ومن بغداد جاء إلى القاهرة، وفى القاهرة وجد من يدبر له عملا فى مقر جامعة الدول العربية.

ورغم الخلاف بين صالح سرية وجماعة الإخوان فإنه لم يجد أى حرج فى الاتصال بهم وكون سرية تنظيما كان مشابها لتنظيم معلمه" تقى الدين النبهانى" والذى يعتمد على أعضاء يجند كل منهم على انفراد... ويعيشون حياتهم بصورة طبيعية، وقد كان معظم أعضاء التنظيم من طلبة جامعات القاهرة والأسكندرية والأزهر والفنية العسكرية، وقبل أقل من عامين على استقرار صالح سرية فى القاهرة، كان مستعدا للعمل المباشر.

كانت الخطة الموضوعة تتضمن هجوما على الكلية الفنية العسكرية، والحصول على المزيد

من الأسلحة والمزيد من المتطوعين، ثم الزحف على قاعة اللجنة المركزية حيث يلقى السادات خطابا وحيث يوجد أمام كل أركان النظام واحتلالها واغتيال الرئيس والوزراء والقادة ثم الاستيلاء على السلطة بعد ذلك، وفشلت خطة سرية ولم يكن فشلها يكمن فقط فى كونها تحركت فى توقيت غير صحيح وانما كان يكمن أيضا فى تركيبة الحركة ذاتها وإمكاناتها، فقد كان الأفراد الذين اشتركوا فيها لايزيدون على المائة وكان عدد كبير منهم يتسلح بالسلاح الأبيض بالإضافة إلى الوسائل البدائية التى حاولوا بواسطتها السيطرة على الكلية الفنية العسكرية حين اقتحموها بمساعدة بعض طلبة الكلية وفى مقدمتهم كارم الأناضولى الرجل الثانى فى العملية والذى أعدم فيما بعد مع صالح سرية.

(ب) مكونات الرؤية السياسية لصالح سرية : لم تخلف الجماعة التى قادت عملية الفنية العسكرية وثائق فكرية يعتد بها كأول تنظيم موسع يقول بالجهاد المسلح فى السبعينيات، إلاأن الدكتور صالح سرية خلف وثيقة فكرية هامة بعنوان (رسالة الإيمان)[١٢٣] تشتمل على عدة أحكام بالكفر للنظام الساداتى القائم فى مصر وقتذاك وعلى ما يشابهه من الأنظمة بالبلاد الإسلامية الأخرى، ويدعو إلى الجهاد المسلح ويحدد واجبات المسلم ودوره ، وبوجه عام يمكن تلخيص الفكر السياسى الدينى للدكتور/ سرية بتلخيص أهم الأفكار المتعلقة بالجوانب السياسية فى رسالة الإيمان.

فصالح سرية يرى أن الجهاد هو الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، وأنه لايجوز موالاة الكفار والأنظمة الكافرة ومن فعل ذلك فهو كافر، وأن من مات دفاعا عن حكومة كافرة ضد من قاموا لإقامة الدولة الإسلامية فهو كافر إلا إذا كان مكرها فإنه يبعث على نيته. ومن اشترك فى حزب عقائدى غير إسلامى فهو كافر، ومن اشترك فى جمعية عالمية كالماسونية أو اعتنق فلسفة مخالفة كالوجودية أو البرجماتية يعد لديه أيضا كافرا[١٢٤]، وهو يذهب إلى الحكم بتكفير وجاهلية المجتمع واعتباره دار حرب [١٢٥].

ويكمل هذه الرؤية السياسية تحليل البيان السياسى الذى كان يزمع الدكتور صالح سرية إذاعته على الشعب المصرى عقب استيلائه على السلطة وبعد أن افتتح بيانه بقوله تعالى:" قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء . تعز من تشاء.. وتذل من تشاء.. بيدك الخير إنك على كل شئ قدير" قال سرية: إن مبادئ الدولة ستقوم على أسس جديدة لالبس فيها ولاتناقض، فالثورة لن تكون مقصورة على الجوانب السياسية والعسكرية فقط وإنما ستشمل جميع نواحى الحياة الاقتصادية والثقافية والتعليمية والوظيفية والاجتماعية وغيرها، وسوف تهتم الدولة من وجهة نظره اهتماما خاصا بالإيمان والأخلاق والفضيلة وبمصلحة الأمة أولا ثم المواثيق والاتفاقات، وستعمل الدولة على تحرير كل الأجزاء السليبة وعلى مساعدة كل المحرومين والمظلومين فى كل مكان وستقاوم الاستعمار بجميع

أشكاله فى العالم، وستعمل على قيام الوحدة بكل الطرق، وأن الدولة سوف تحمى مبادئ العدل المشهورة فى تراثنا [١٢٦].

ولقد ذكرت جريدة الأهرام أنه كان موقعا بـ "رئيس الجمهورية صالح عبدالله سرية" ويلاحظ بوجه عام على البيان أنه قد صيغ فى نقاط سياسية محددة لاتتضمن المفردات الغامضة الشائعة لدى التنظيمات الإسلامية الأخرى السابقة له مثل مقولة (عودة الخلافة) دون تحديد كيف ستعود أو متى أو بأى الوسائل، ويلاحظ الباحث أيضا أنه أول برنامج سياسى محدد يقدمه التيار الإسلامى السياسى فى السبعينيات وأنه يختلف كثيرا عما تضمنته وثيقة "رسالة الإيمان" التى غلب عليها عدم المرونة والحدة فى تناول كافة القضايا السياسية، بما فيها أبسط القضايا (تحية العلم وزيارة قبر الجندى المجهول) وإعتبارهما من مظاهر الكفر الحديثة وقد يعود ذلك إلى طبيعة البيان السياسى، كبيان يقدم لشعب لايعلم هوية حكامه الجدد، بالإضافة لهذا يلاحظ أن البيان قد ذكر صراحة أنه يسعى إلى الوحدة ولكنه لم يحدد مع من؟ وأى وحدة يقصد هل الوحدة العربية أم الوحدة الإسلامية؟ والبيان أعلن كذلك صراحة عن هويته الاجتماعية عندما قال بأن مهمة الدولة هى "حماية مبادئ العدل كما استقر عليها تراثنا" والاهتمام بالنواحى الاقتصادية والثقافية والتعليمية والاجتماعية"، والملاحظة الأخيرة الجديرة بالعرض هنا هى تشكيك البيان فى استمرار العمل بالمواثيق والاتفاقات الدولية، وبأن مصلحة الأمة تحتل الأولوية لديهم، على الرغم من أن الوعد باستمرار العمل بتلك المواثيق والاتفاقات مثل مقولة ثابتة فى تاريخ الدولة المصرية، وكل نظام حكم جديد يأتى منذ مائتى عام على الأقل من التاريخ المصرى.

(٢) جماعة الجهاد بقيادة عبدالسلام فرج وخصائص رؤيتها السياسية : تعود نشأة جماعة الجهاد الإسلامى التى أسس نواتها المهندس / محمد عبد السلام فرج إلى عام ١٩٧٩[١٢٧]، وهى تعد الحلقة الثانية الهامة فى حلقات جماعات الجهاد فى مصر خلال حقبة السبعينيات ولقد مثلت جماعة عبدالسلام فرج نقطة التقاء ثلاث جماعات كانت تعمل متباعدة قبل عام ١٩٨٠ وهى فضلا عن جماعته، جماعة كرم زهدى بوجه قبلى وجماعة سالم الرحال الأردنى الجنسية الذى تولى كمال السعيد حبيب قيادتها بعد هروب الرحال إلى الأردن، ومع عام ١٩٨١ تكون مجلس شورى موحد لجماعة الجهاد الإسلامى كما هو مبين بالملحق رقم (٦) سمى بمجلس شورى التنظيم.

والذى يلاحظ فيه أن مجلس شورى التنظيم يرأسه أمير التنظيم والذى كان محمد عبدالسلام فرج، ثم ينقسم مجلس الشورى إلى ثلاث لجان

اللجنة الأولى: لجنة الدعوة ومهمتها نشر الدعوة وتجنيد أعضاء جدد، والتثقيف الفقهى والسياسى العام، وكان يرأس هذه اللجنة محمد عبدالسلام فرج بالإضافة لرئاسته للتنظيم.

أما اللجنة الثانية : فهى لجنة العدة، ومهمتها وضع الخطط، وتنظيم حركة العمل وحركة التدريب وتجميع المعلومات تمهيدا لتغيير النظام السياسى القائم، ويرأسها عبود الزمر،

أما اللجنة الثالثة والأخيرة : فهى اللجنة الاقتصادية وكانت مهمتها دعم التنظيم وتوفير القوة المالية لحركته، من خلال زيادة الاعتماد على تبرعات الأعضاء وعمليات الهجوم على بعض محال الذهب الخاصة بالمسيحيين والتى يطلق عليها فى عرفهم "غنيمة" ويلاحظ أن هذه اللجنة لم يرد بشأنها فى تحقيقات القضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ المعروفة بقضية تنظيم الجهاد، تحديد دقيق لمسئولية إدارة هذه اللجنة وإن كان الباحث يعتقد أن عبود الزمر كانت له امرة قيادتها لكونه العقل المدبر لكافة عمليات الهجوم على محال المسيحيين من تجار الذهب[١٢٨].

وتتمحور مكونات الرؤية السياسية لجماعة الجهاد فيما يلى:

(أ) رؤية عبدالسلام فرج من خلال كتابه (الفريضة الغائبة)[١٢٩] لطريق الوصول إلى الدولة الإسلامية التى بشر بها الرسول ورأيه فى حكام اليوم والأسباب التى دفعته لاغتيال السادات.

(ب) أبعاد الرؤية السياسية لعبود الزمر - باعتباره - أهم عناصر الجماعة بعد عبدالسلام فرج من الناحية الفكرية والتنظيمية.

(جـ) رؤية جماعة الجهاد (فرع الوجه القبلى) للبديل الإسلامى الذى ينشده.

(د) رؤية جماعة الجهاد (تنظيم سالم الرحال)لجوهر التحديات التى تواجه حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات وبتفصيل النواحى السابقة يتضح مايلى :

(أ) رؤية عبدالسلام فرج للبديل الإسلامى والدولة التى ينشدها: يرى فرج فى كتابه "الفريضة الغائبة" أن البديل الذى ينشده هو قيام الدولة الإسلامية والخلافة وأن الفكر المعاصر وداخل مصر على وجه التحديد يمثل فكر طواغيت الأرض التى لن تزول إلا بقوة السيف وأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد بشر بإقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة[١٣٠]. وأن إقامة الدولة الإسلامية أمر من أوامر المولى وواجب على كل مسلم بذل قصارى جهده لتنفيذه، كما يرى فرج أن حكم إقامة شرع الله على هذه الأرض فرض على كل مسلم وبالتالى فإن أحكام الله فرض على المسلمين واقامة الدولة الإسلامية فرض على المسلمين لأن مالايتم الواجب إلا به فهو واجب أيضا وأن الدولة الإسلامية لن تقوم إلا بالقتال[١٣١].

وأوضح عبدالسلام فرج أيضا فى كتابه أن الأحكام التى يحكم بها المسلمون فى الوقت الحاضر هى أحكام الكفر، فهى قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين وأن حكام هذا العصر تعددت أبواب الكفر التى خرجوا بها عن ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لايشتبه فيه كل من تابع سيرتهم وأن حكام هذا العصر فى ردة عن الإسلام تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الصهيونية أو الشيوعية فهم لايحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلوا وصاموا وادعوا أنهم مسلمون، ثم عقد مقارنة بين حكام التتار وحكام اليوم، وانتهى إلى أن

صفات حكام التتار هى ذات صفات حكام العصر هم وحاشيتهم الموالية لهم الذين عظموا أمر الحكام أكثر من تعظيمهم لله وانتهى من هذه المقارنة إلى أن حكام اليوم مثل حكام التتار عزفوا عن شريعة الإسلام (١٣٢).

أما عن مبررات اغتيال السادات كما استقرت لدى محمد عبدالسلام فرج وباقى الذين شاركوا فى عملية الاغتيال فيمكن حصرها من واقع آرائه السابقة، ومن واقع التحقيق فى القضية رقم ٧ لسنة ١٩٨١ أمن دولة عسكرية فى النقاط التالية:

أسباب سياسية : تتمثل فى اتفاقات كامب ديفيد والصلح مع إسرائيل، عزلة مصر عن عالمها الإسلامى، وسيطرة ممارسات التسلط السياسى،

وأسباب اقتصادية: تتمثل فى التفاوت الطبقى والظلم الاقتصادى والنتائج الاقتصادية للانفتاح،

وأسباب اجتماعية - دينية : تتمثل فى الحكم بغير ماأنزل الله، سب العلماء وسجنهم (مثل الشيخ المحلاوى) ووضع الآلاف من أعضاء الجماعات الإسلامية بالسجون، والخروج عن شرع الله، والاتجاه الحثيث نحو علمنة مصر (١٣٣).

(ب) أبعاد الرؤية السياسية لعبود الزمر: يمكن تحديد رؤية عبود الزمر فى عدة نقاط، فعبود يرى أن نظام الحكم القائم فى مصر إبان عصر السادات وفى أغلب البلاد الإسلامية هو نفس نظام الحكم القائم اليوم (١٩٨٩)، وأنهما يتشابهان فى الحكم بغير ما أنزل الله" وفى البعد عن الإسلام" وبالتالى فى الكفر والعيش فى"جاهلية القرن العشرين" مع باقى أنظمة الحكم بديار العرب المسلمين كما يقول فى حوا ره المشار اليه (١٣٤).

يذهب عبود الزمر أيضا إلى تكفير المجتمعات القائمة"كنظام للحياة والتشريع وكقوانين ومؤسسات سياسية وأحزاب وهيئات وجمعيات خيرية واجتماعية واقتصادية وغيرها "ولكنه لايكفر" الأفراد داخل هذه المجتمعات، فالمجتمعات جاهلية ولكن "الأفراد" غير ذلك طالما لم يعلنوا بسلوكهم وأفكارهم، جاهليتهم، بل هو يدعوهم تأكيدا لقناعاته ورؤيته السياسية، إلى ترك الأحزاب السياسية القائمة والانضمام إلى صفوف جماعة الجهاد الإسلامى على شرط أن يكونوا فرادى، أى لايشكلون جماعات أو تنظيمات أو هيئات أو كيانات اجتماعية لأنه يكفر هذه الأشكال جميعا، ولايؤمن بصدق فى نياتها أو بدورها الجماهيرى الفعال بالإضافة إلى أنها ستشكل حتما" لوبى" من الضلال" و " الكفر" يؤثر سلبا على جماعته ونضالها السياسى الذى (تشرف بقتل السادات) كما يقول فى الحوار (١٣٥).

عبود الزمر يهدف إلى إقامة جمهورية إسلامية فى مصر تتشابه فى الكثير مع الجمهورية الإسلامية بإيران، وهو فى تقديمه لهذا "البديل الإسلامى" يعتبر الخمينى مثله الأعلى سياسيا وتنظيميا، بل إن بعض أعضاء التنظيم ينظرون إلى عبود كأمير للتنظيم له السمع والطاعة

بنفس نظرة رجال الخمينى معه قبل الثورة فى النجف وباريس وبعد الثورة فى (قم) وهو قياس مع الفارق، إن تحديد الجمهورية الإسلامية "كفاية استراتيجية" وكبديل إسلامى، منشود عند عبود الزمر، استتبعه أيضا تحديد الوسيلة إلى ذلك البديل، وهو " الثورة الشعبية المسلحة"[١٣٦] وعبود الزمر بهذه "الوسيلة تجاوز أطروحات التيار الإسلامى تاريخيا (الاحتجاجى منها أو الإصلاحى أو المحافظ) وتجاوز أطروحات التيارات السياسية الأخرى غير الإسلامية.

إن هذا الإطار السياسى العام لأفكار عبود الزمر يعيبه من وجهة نظر الباحث نقطة ضعف أساسية وهى عدم إعطاء القضايا الاجتماعية والسياسية المتصلة بالقطاعات الشعبية الفقيرة، القدر الكافى من الاهتمام والتعمق ويبرز هذا الانتقاد واضحا فى رؤية حديثة نسبيا لنفر من قيادات الجهاد حيث هم يرون أن مجرد سؤال الناس لهم عن الحلول والبدائل التى يقدمونها للمشكلة الاقتصادية فى دولة كمصر يعد استخفافا بعقولهم [١٣٧].

(جـ) رؤية جماعة الجهاد (فرع الوجه القبلى) للبديل الإسلامى المنشود: لتحديد تلك الرؤية ينبغى الإشارة إلى حقيقة أن الدكتور/ عمر عبدالرحمن كان يمثل القيادة الفكرية لجماعة الجهاد فرع الوجه القبلى، ولقد برز دوره فى تلك الفتوى الشهيرة التى أعطاها لأعضاء الجهاد فرع الوجه القبلى والذين، كانوا يشكلون وقتئذ (١٩٧٨-١٩٧٩) أحد أفرع الجماعة الإسلامية التى حاول الإخوان احتواءها مع نهاية السبعينيات، وهى الفتوى الخاصة بقتل السادات باعتباره حاكما بغير ما أنزل الله وكان ذلك فى معرض سؤاله عن الآية الكريمة: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) والتى رأى بشأنها: "أن الآية عامة فى أهل الكتاب وغيرهم شاملة اليهود والنصارى والمسلمين وأن الحاكم بغير ما أنزل الله كافر وأن الكفر فيها هو المخرج عن الملة، والأدلة والآثار تثبت ذلك" [١٣٨].

هذا ويتحدد البديل الإسلامى المنشود لدى أعضاء الجهاد (وجه قبلى) فى مقولة أساسية هى (إعادة الخلافة)[١٣٩]. ولقد التقطوا هذه المقولة من الشيخ عمرعبدالرحمن وقاموا مع نهاية السبعينيات وأوائل الثمانينيات بترويجها من خلال كتبهم ومجلاتهم التى منها مجلة تحمل عنوان "كلمة حق" وتوزع على طلاب الجامعات فى مصر وصدر منها ٤ أعداد حتى يوليو ١٩٨٧) وأخيرا وضعوا كتابا أسموه (ميثاق العمل الإسلامى)[١٤٠] ضمنوه فلسفتهم السياسية والتى تتمحور حول تسع نقاط هى: الغاية، العقيدة، الفهم، الهدف، الطريق، الزاد، الولاء، العداء، الاجتماع.

وفى تفصيل إحدى هذه النقاط، وهو الجزء الذى يتصل بموضوع الدراسة، ويتعلق بالبديل الإسلامى كما يتصوره أعضاء الجهاد بالوجه القبلى، نجدهم يرون أن البديل أو الغاية التى يسعون إليها هى إقامة الخلافة مرة ثانية بعد زوالها منذ ستين عاما (يقصدون بالطبع الخلافة

العثمانية). وهم فى سبيلهم لتحديد هوية الخلافة التى يسعون لإقامتها يرون أنها تختلف عن أى نظام سياسى آخر مما عرفته البشرية حيث الأسس التى تقوم عليها خلافتهم مختلفة.

أما عن أوجه الخلاف من وجهة نظرهم مع الآخرين بشأن قضية الخلافة فتنحصر فى أن: المشرع هو الله عز وجل والرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ عن ربه وحق التشريع غير ممنوح لأحد لا لخليفة ولا لأهل مشورة ولا لبرلمان ولا لحزب ولا لمجموع الأمة، بل هو حق خالص لله تعالى. أما الاجتهاد لمعرفة حكم الله فيما يعرض من وقائع وفيما يجد من نوازل وقضايا فهذا ليس تشريعا بل هو البحث عن حكم الله فى هذه الواقعة بالطريق الذى شرعه الله لذلك، وأن الخلافة كما يفهمونها تقيم الإسلام فى رعاياها وفوق أراضيها فى الصغير والكبير من الأمور، وكذلك يحدد الإسلام لها علاقاتها بمن حولها سلما وحربا، معاهدة وصلحا، ووفق رؤية أعضاء الجهاد أيضا أن الخليفة ماهو إلا منفذ لأمر الله ورسوله مهمته حفظ الدين وحراسته ونشره وسياسة الدنيا بالدين والعدل والشورى من سمات حكمه [١٤١]، وطرق انعقاد الخلافة من وجهة نظرهم ثلاثة،

الأول : الاستخلاف إما بأن يستخلف الخليفة رجلا بعده أو يستخلف جماعة تختار من بينها الخليفة الجديد،

والشرط الثانى: بيعة أهل الحل والعقد لرجل تتوافر فيه شروط الخليفة،

ثم الثالث: الاستيلاء أو مايسمى بإمارة المتغلبة [١٤٢].

(د) رؤية تنظيم سالم الرحال لجوهر التحديات التى واجهت حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات: يرى الباحث أنه لكى تكتمل جوانب الرؤية السياسية لجماعة الجهاد التى قادها محمد عبدالسلام فرج لابد من الإشارة إلى بعض أفكار (الجناح الثالث) وخاصة المتعلق منها بقضية الإحياء، ومن واقع التحقيقات، والمخطوطات المتوافرة عن قادة هذا الجناح - الذين انضموا بعد ذلك (عام ١٩٨٠) تحت القيادة الرئيسية للجماعة ممثلة فى محمد عبدالسلام وفى مجلس الشورى واللجان الثلاث السابق الإشارة إليها - فإن رؤيتهم لطبيعة التحديات والمشاكل التى واجهت حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات ، وأوائل الثمانينيات يمكن محورتها فى المشاكل الست التالية:[١٤٣]

المشكلة الأولى: تمثلت فى الحاجة إلى تفجير الطاقات الكامنة فى الشعوب المسلمة من خلال إعادتها مرة أخرى إلى الفهم الإسلامى الصحيح وذلك عبر جهاد طويل متعدد المراحل.

أما المشكلة الثانية: فهى مشكلة وجود أنظمة علمانية لاتعبر عن روح المنطقة ولا تاريخها ولامستقبلها ومن ثم فهى أنظمة بلا جذور ولا تنتمى إلى قيمنا، ومن ثم وجب قتالها.

وبالنسبة للمشكلة الثالثة : فهى وجود إسرائيل فى قلب العالم الإسلامى بل وفى أعز وأقدس أجزائه وهى فلسطين أرض المسجد الأقصى، ولابد من الجهاد من أجل تحريرها من أيديهم.

وعن المشكلة الرابعة : يرى كمال السعيد أنها مشكلة توحيد العالم الإسلامى كله على كلمة لااله إلا الله، وبالجهاد ،

أما المشكلة الخامسة: فهى تحقيق التنمية فى بلدان العالم الإسلامى من خلال استغلال أفضل موارد العالم الإسلامى المختلفة.

وبالنسبة للمشكلة السادسة والأخيرة : فيرى كمال السعيد أنها رفع راية الجهاد الإسلامى للدعوة إلى دين الله سبحانه وتعالى ولتكون كلمة الله هى العليا وكلمة الذين كفروا هى السفلى ويمكن صياغة هذه المشكلة بغلبة الجاهلية على بقاع الأرض جميعها من خلال فرضها لقيمها ورموزها وتقاليدها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وعاداتها ومن ثم وجب علينا إعادة فرض الإسلام عليها [١٤٤].

لقد كان من المنطقى أن ترى الأفكار السابقة مجتمعة بعد إعادة دمجها فى قالب فكرى وتنظيمى واحد بقيادة محمد عبدالسلام فرج، التجسيد العملى لها فى إحداث اكبر قدر من الصدام مع السلطة السياسية، وكان حادث اغتيال رئيس الدولة وقتذاك - أنور السادات - أهم وأبرز الأحداث تجسيدا لذلك الفكر الذى نادى بالإحياء الإسلامى عن طريق الجهاد ومقاتلة الحكام الذين يشبهون فى غالب سلوكهم وأحوالهم التتار، على حد قولهم، وبالأخص السادات، ومن ثم استحق أن يقتل [١٤٥].

وفى ختام هذا الجزء نرى أن جماعات الجهاد الإسلامى التى عرفتها السبعينيات فى مصر بحادث الفنية العسكرية عام ١٩٧٤ بقيادة الدكتور/صالح سرية الفلسطينى الأصل، لم تتوقف عن التكاثر بالمعنى السياسى، وبدلا من حوالى ٣٠ متهما فى حادث الفنية العسكرية، وصل الأمر إلى عدة آلاف مع جماعة محمد عبدالسلام فرج(١٩٧٩-١٩٨١)، والذين تمت تصفية عددهم ليصل إلى ٣٠١ متهم وهو رقم رغم عدم دقته علميا إلا أنه يعنى زيادة المساحة العددية للقائمين بحركة الإحياء الإسلامى عن طريق الجهاد مع نهاية السبعينيات أى بحوالى عشرة أضعاف عددهم مع بدايات نفس الفترة ولم يتوقف الأمر على الجانب العددى فقط ولكنه تجاوزه إلى الجانب الجغرافى وفق ماهو مبين بالملحق رقم(٧) والذى يظهر حجم التنوع الجغرافى لأعضاء الجهاد الإسلامى مع نهاية السبعينيات.

رابعا : القوى الإسلامية الفرعية ومكونات رؤيتها السياسية:

تواكب مع تنظيمات (الإخوان - التكفير والهجرة - الجهاد) قوى إسلامية أخرى كان لها تأثيرها العام المساعد فى إعطاء الحركة الإسلامية سماتها وخصائصها الفاعلة وأتت فى مقدمة هذه القوى والتنظيمات،(١)الجماعات الإسلامية (٢)القوى القطبية (٣)التنظيمات الهامشية،(٤) القوى السلفية، وسوف نقوم بإعطاء لمحة موجزة عن كل قوة من تلك القوى.

١- **الجماعات الإسلامية:** يقصد بالجماعات الإسلامية تلك التنظيمات التى ظهرت

بالجامعات المصرية مع بداية السبعينيات والتى قيل إن السادات وافق على إنشائها ومدها بالمال مقابل ضرب الناصريين وقوى اليسار بالجامعة وقد اعترف أحد قيادات تلك الجماعات فى كتاب له بذلك حيث ذكر أنهم قد اتصلوا بالمباحث وبأمين التنظيم بالاتحاد الاشتراكى وبعدد كبير من المسئولين وأنه فى إحدى هذه الزيارات عرض عليهم الأمين العام للجنة المركزية بالاتحاد الاشتراكى استعداده لوضع مبلغ مائة مليون ونصف من الجنيهات تحت تصرفهم لمقاومة الشيوعيين بالجامعة [١٤٦].

والجدير بالذكر أنه بعد هذه الاتصالات، بدأت الجماعات الإسلامية تنشط فى الجامعة، ولم يكن مصادفة أن تكون مؤلفاتهم وقتذاك فى الاتجاه الذى يبتغيه النظام السياسى، فيهاجمون اليسار تحت ادعاء الدفاع عن الإسلام[١٤٧]، وهو ماكان يريده بالتحديد أمين اللجنة المركزية بالاتحاد الاشتراكى وقتها وعدد من كبار المسئولين.

وقد قامت هذه الجماعات بالعديد من الأعمال التعليمية، والثقافية من إصدار للمنشورات إلى معسكرات صيفية إلى تنظيم رحلات الحج والعمرة للطلاب بتمويل من الدولة، ولقد عملت الجماعات الإسلامية على تغيير أنماط الحياة فى الجامعات فى السنوات الأولى من السبعينيات مثل تغيير البرنامج الدراسى ودعوة الطلبة إلى الاشتراك فى الأنشطة ودروس القرآن والحديث وفرضت وقف المحاضرات والأنشطة الأخرى فى أوقات الصلاة، والفصل بين الجنسين فى قاعات المحاضرات ومنعت إقامة الحفلات الموسيقية والأمسيات الراقصة وصور اللهو المماثلة وكان ذلك مع سنوات العقد الثانى من السبعينيات.

وخلال الفترة من ١٩٧٨ وحتى اغتيال السادات سيطرت الجماعات على اتحاد الطلاب فى معظم الجامعات على الرغم من محاولات النظام السياسى منع ذلك بوسائل عديدة، ويرجع البعض هذا النجاح إلى أنماط السلوك السياسى للطلبة حيث أبدى عدد كبير منهم عدم مبالاة سياسية للمشاركة السياسية فلم يميلوا إلى المشاركة فى النشاط الطلابى وتحديدا فى الانتخابات وفى المقابل اتجه العدد القليل المتبقى إلى المساهمة فى الانتخابات مؤيدا مرشحى الجماعات الإسلامية من منطلق التضامن الإسلامى العام، هذا ويرى البعض أن الجانب الأكبر من الطلبة يتكون من الشباب الفقراء الذين ينتظرهم عمل شاق وراتب ضعيف وكان الدين هو وحده القادر على تعويضهم عن ذلك سواء فى الحاضر أو المستقبل [١٤٨].

وعلى أية حال فلقد كانت أكثر الجماعات الإسلامية نشاطا وميلا للعنف هى تلك التى عملت فى كليات الهندسة والطب والعلوم، وكان هذا الوضع ينطوى على تطور مهم حيث إن مركز الثقل السياسى فى الجامعات كان بشكل تقليدى فى كليات الحقوق، وأحد تعليلات هذه الظاهرة الجديدة هو أن الشباب الكفء ذا التطلعات السياسية كان يفضل فى الماضى مهنة القانون كمفتاح للسياسة، أما الآن فاتجاه هؤلاء الشباب "عن طريق مكتب التنسيق"، هو كليات الهندسة والطب والعلوم [١٤٩].

وأصبحت "الجماعات الإسلامية" القوة السياسية السائدة فى الجامعات وأداة التعبير

الرئيسية عن احتجاج الشباب المثقف على النظام الحاكم، ابتداء من ١٩٧٧، وفى سنة ١٩٧٨ هاجمت الجماعات من خلال مؤتمرات موسعة ونشرات ومنشورات وزعتها، نظام الحكم، على التباطؤ فى تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر وعلى سياسته السلمية إزاء إسرائيل وأعربت عن تأييدها للثورة الإيرانية . وبدأت الجماعات خلال ١٩٨٠ فى تنسيق أعمالها على المستوى القطرى العام وأقامت اتحادا أعلى أطلقت عليه "الجماعة الإسلامية" ضم لجانا فنية قامت بتوجيه النشاط على المستوى القطرى العام، ومن الجدير بالذكر أن أصحاب المناصب الكبرى فى هذا الاتحاد، مثل الدكتور حلمى الجزار "الأمين العام أو أمير الأمراء ومحمدعبدالقدوس السكرتير العام والدكتور عصام الدين العريان (أمين الصندوق). كانوا من بين كبار المتحدثين فى الاجتماعات المناهضة للأقباط التى عقدتها الجماعات الإسلامية والتى حذروا فيها من مؤامرة الزعامة القبطية الرامية للسيطرة على مصر وطرد السكان المسلمين منها وحاولت مجلة الدعوة تبنى هذه الاتجاهات (١٥٠).

جدير بالذكر هنا أن بعض الاتجاهات السابقة داخل الجماعات الإسلامية قد تحول تدريجيا إلى التنظيمات السرية أو أقام معها علاقات فعلى سبيل المثال كان عصام العريان أحد أبرز قيادات الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة على معرفة وثيقة بكل من عبود الزمر وطارق الزمر وكان ناجح ابراهيم أمير الجماعة الإسلامية بأسيوط هو قائد الهجوم الشهير على مبنى مديرية الأمن بالمدينة والصدام المسلح مع الجيش يوم ٨/ ١٠/ ١٩٨١.

هذا ويرصد أحد رجال الحركة الإسلامية فى السبعينيات المراحل التى مرت بها الجماعات الإسلامية بجامعات مصر إلى ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى: وهى المرحلة التقليدية وهى التى استمرت حتى ١٩٧٥ وغلب عليها الطابع السلفى والاهتمام بالشكل الإسلامى دون المضمون (كالحجاب - والفصل بين الجنسين فى المدرجات وتبنى سياسة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر).

أما المرحلة الثانية : فهى مرحلة الخيارات بين أربعة اتجاهات: الاتجاه الأول السلفى التقليدى الذى كانت تسير عليه حتى منتصف السبعينيات

والثانى: اتجاه الإخوان المسلمين

والثالث: الاتجاه القطبى(أى تلامذه سيد قطب فكريا وسياسيا) وكان الاتجاه الأخير هو اتجاه التكفير والهجرة، واستطاع الإخوان السيطرة على الجماعات الإسلامية لفترة ثم مالبث أن أفلت الزمام من أيديهم وتحولت الجماعات الإسلامية فى أغلبها إلى جانب جديد.

أما المرحلة الثالثة: وهى مرحلة التميز والاستقلال(١٥١) فهى المرحلة التى يتحدد لها زمانيا عام ١٩٧٩، حين بدأت الجماعات الإسلامية بمحافظات الوجه القبلى تدخل جماعة الجهاد بفضل نشاط كرم زهدى وناجح ابراهيم، ثم بدأ تطور الأحداث فى الثمانينيات يتجه ليخلق

تشكيلين أو ثلاثة على الأقل حملوا لقب (الجماعة الإسلامية)، وتوزعت الجماعات فعليا بين الإخوان المسلمين، وجماعة الجهاد الإسلامي.

(٢) **القوى القطبية:** من الناحية الواقعية، لم يجد الباحث تيارا حقيقيا فى ساحة العمل الإسلامى خلال حقبة السبعينيات، يمكن تصنيفه تحت مسمى التيار القطبى، وإن وجد أفرادا قلائل من شتى التنظيمات الإسلامية يعتنقون مقولات سيد قطب، وخاصة تلك التى وردت فى كتابه (معالم فى الطريق) و (فى ظلال القرآن) ويتردد داخل الوسط الإسلامى أن التصنيف إلى قطبى وغير قطبى، هو من قبيل التصنيفات الأمنية فى مصر خلال السبعينيات، وأن القطبيين ليسوا موجودين أصلا [١٥٢].

على الرغم من ذلك فالثابت، علميا أن هناك من يمثلون هذا التيار داخل الحركة الإسلامية المعاصرة - خاصة حركة السبعينيات - وأن هناك أفرادا قلائل وجدوا داخل حركة الإخوان المسلمين، وكانوا قد سجنوا مع الشيخ سيد قطب أواخر الخمسينيات والستينيات وأنهم يحملون حتى اليوم أفكاره بانحياز شديد لها، وأنهم حاولوا دفع شقيق سيد قطب الأصغر (محمد قطب) لقيادة هذا التيار إلا أنه رفض لأسباب كثيرة منها إقامته شبه الدائمة بالسعودية [١٥٣].

إن التيار القطبى كان خلال حقبة السبعينيات قليلا من حيث العدد وإن كان أقوى التيارات من ناحية التماسك النظرى والفكر السياسى، ومن النماذج المعاصرة لكتاب وقادة هذا التيار: مصطفى الخضيرى المحامى وعبدالمجيد الشاذلى صاحب كتاب"حد الإسلام وحقيقة الإيمان "وعبدالجواد ياسين، الذى سبق أن شهدت صفحات جريدة الأهرام المصرية[١٥٤] سجالا فكريا حادا بينه وبين الكاتب الإسلامى فهمى هويدى عند مناقشته لكتابه (مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة)[١٥٥] وتعتبر أيضا مقالات وآراء مجلة المختار الإسلامى من المعبرين فكريا عن هذا التيار حيث خصصت افتتاحية شهرية ثابتة بعنوان (حديث الشهيد) كانت تتضمن تفسيرات سيد قطب لآيات القرآن الكريم مع إبراز صورته الشخصية فى مكان بارز إلى جوار التفسير.

وبالنسبة للرؤية السياسية للقوى القطبية، فهى تستند فى مجملها إلى مقولات سيد قطب التى ترى أن المجتمع يعيش فى حالة مشابهة للجاهلية القديمة وأن الحكومات الحالية حكومات كافرة وأن الجهاد فريضة يعوزها جيل قرآنى يهدف إلى تحقيق العالمية الثانية للإسلام، كما ترفض الرؤية السياسية لسيد قطب فكرة العمل السياسى من خلال الأحزاب والانتخابات وغيرها من الأساليب والمؤسسات السياسية، وسيد قطب أيضا يرى أن دعاوى الوطنية والقومية وغيرها، تعد دعاوى جاهلية وأن الأولوية ينبغى أن تكون لدعوة الإسلام أولا ولحاكمية الله ضد حاكمية البشر[١٥٦]. ويذهب البعض إلى التأكيد على أن "بنية الخطاب القطبى" ظلت مثالية وأنها اعتمدت مرحلة ماضية وتحولت إلى أيديولوجية رجعية تقوم على

الارتداد القسرى على الواقع والحاضر بواسطة استعادة الماضى واسترجاعه والمكوث فى ذكراه [١٥٧].

والنتيجة التى يخرج بها البحث بشأن التيار القطبى فى مصر خلال السبعينيات أنه كان تيارا فكريا أساسا، أكثر منه، تيارا تنظيميا محدد المعالم مثل، الجهاد، أو التكفير والهجرة أو الإخوان المسلمين ولأنه كان تيار أفكار، فلقد كان طبيعيا أن يمثل حالة من الانتشار الواسع غير المحدود داخل كافة قوى حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات وكان من النادر أن يوجد فى مصر تنظيم إسلامى لم يأخذ عن سيد قطب بعضا من أفكاره إن لم يكن أغلبها كما هو الحال فى جماعات الجهاد الإسلامى - على سبيل المثال - من هنا يرى الباحث أن القطبيين خلال السبعينيات لم يقدموا فعلا سياسيا مسلحا ينسب إليهم، وإن كانت أغلب الأفعال السياسية التى تمت فى السبعينيات بمصر قد تأثرت وتفاعلت معهم بدرجة أو بأخرى على الصعيد الفكرى الموروث عن سيد قطب.

٣- **القوى والتنظيمات الهامشية** : من القوى والتنظيمات الهامشية التى شهدتها السبعينيات فى مصر، والتى كانت فاعليتها من الناحية الحركية ضعيفة يذكر الباحث منها: "حزب التحرير الإسلامى" (وقيل إنه الاسم الحقيقى لتنظيم صالح سرية الذى قاد حادثة الفنية العسكرية عام١٩٧٤).

وهناك تنظيمات أخرى مثل تنظيم جند الله، تنظيم "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" وكان يقوده الشيخ يوسف البدرى فى منطقة المعادى وحلوان (ضواحى القاهرة) وألقى القبض على عشرين من أعضائه فى أحداث سبتمبر ١٩٨١ بتهمة التحريض على الفتنة الطائفية وكان من بينهم الشيخ يوسف البدرى نفسه.

تنظيم "شباب محمد" واتهمته السلطات الرسمية فى مصر بأنه كان على علاقة وطيدة بليبيا.

"الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة" وهى جمعية شرعية - بدأت فى أواخر السبعينيات تتجه إلى الجانب الاجتماعى بعد أن وصلت أفرعها حوالى ألف وخمسمائة فرع بجميع أنحاء مصر، وتدريجيا وضع النظام بعض أفرعها النشطة ضمن القوائم السياسية التى تمثل تهديدا دينيا له.

ولقد عرفت السبعينيات أيضا تنظيمات أخرى مثل تنظيم "الشيخ عبدالله السماوى"[١٥٨] ومن الأمور المعروفة داخل الحركة الإسلامية أن الشيخ عبدالله السماوى تربطه صلات وثيقة بأغلب قادة التنظيمات التى اهتمت باستخدام العنف والجهاد وسيلة لتغيير الأوضاع القائمة ويذهب البعض إلى نتائج سياسية أخرى هامة عندما يؤكد احتمال أن يكون خالد الإسلامبولى تلميذا للشيخ عبدالله السماوى[١٥٩] وباطلاع الباحث على كتب السماوى ومخطوطاته وجد

ترديدا منظما لمقولات سيد قطب والمودودى بشأن الحاكمية الإسلامية الإلهية وحكم الإسلام فيمن يحكم بغير ما أنزل الله والذى يعد عند السماوى خارجا عن الإسلام وذلك لكى يكون الدين كله لله (١٦٠). وفى موضع آخر يرى السماوى أن كلمة التوحيد (لاإله إلا الله) كما أنها تعنى أنه لاخالق ولا رازق إلا الله، وكما أنها تعنى أنه لانافع ولا ضار إلا الله، وكما أنها تعنى أنه لامحيى إلا الله وأنه سبحانه هو الوارث والباعث فكذلك تعنى أنه لاحاكم إلا الله ولا مشرع إلا الله ولامنظم إلا الله (١٦١).

ثم يرى الشيخ السماوى أيضا أن من نسب الحكم والتشريع إلى غير الله تعالى يكون كمن نسب الخلق أو الرزق إلى غير الله تعالى، وكمن نسب الإحياء والإماتة إلى غير الله تعالى، ومن فعل ذلك فقد جعل غير الله شريكا لله تعالى وندا، وهو خارج عن الإسلام، ليس له فى الإسلام نصيب، وإن ادعى الإسلام ويجب قتاله حتى يكون الدين كله لله، والحكم والسلطان كله لله، وحتى تقوم فى الأرض خلافة الله. والله تعالى أعلم وفيه سبحانه الأمل والرجاء أن يهدينا طريق الأنبياء والأتقياء (١٦٢).

٤- **القوى السلفية** : تعد القوى السلفية ثانى أكبر تجمع إسلامى بعد الإخوان المسلمين فى مصر، وإن كانت وظيفتها وطبيعة أهدافها ومراميها، مختلفة تماما عن القوى الإسلامية الأخرى السابق الإشارة إليها. فالدعوة السلفية فى مصر تعود نشأتها إلى جماعة أنصار السنة المحمدية التى كانت قد انشقت عن الجمعية الشرعية لاختلافها فى وسائل الاعتقاد وذلك أوائل الخمسينيات وكانت جماعة أنصار السنة المحمدية قد تبنت الرؤية السلفية فى التعبد والاعتقاد والتى نصت عليها العقيدة الطحاوية.

ولقد برز التيارالسلفى فى محيط جامعة القاهرة فى هيئة جماعة طلابية كانت تسمى بالجماعة الدينية وهى نفس الجماعة التى تطورت بعد ذلك وأسمت نفسها الجماعة الإسلامية وتحالفت مع الإخوان. والحقيقة أن التيار السلفى حتى أوائل السبعينيات لم تكن قد تبلورت رؤيته بعد تجاه الواقع والتيارات الإسلامية الأخرى ومن ثم لم يجد غضاضة فى التعاون مع الإخوان فى محيط الجامعة والاشتراك فى المعسكرات الشبابية التى كانوا يقيمونها ويحاضر فيها دعاتهم ولكن بعد مضى فترة قصيرة لاتتجاوز العامين وبالتحديد فى عام ١٩٧٦ بدأ التيار السلفى يختلف مع الإخوان ومع تيار الجهاد الذى برز فى حادثة الفنية العسكرية فى تلك الفترة وبدأ التيار السلفى يستقل فى نشاطه ويصدر العديد من البيانات والكتب المعبرة عنه (١٦٣).

جدير بالذكر أن أبرز قادة التيار السلفى فى المنطقة العربية بوجه عام عبدالعزيز بن باز وهو يتولى حاليا منصب الرئيس العام لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والارشاد بالسعودية، وكان جهيمان بن سيف العتيبى قائد جماعة الإخوان التى اقتحمت المسجد الحرام

بمكة عام ١٩٧٩ من تلاميذه، ومن الكتاب المعروفين داخل التيار السلفى فى مصر يوجد عبدالرحمن عبدالخالق [١٦٤].

أما عن الرؤية السياسية للقوى السلفية فى مصر خلال السبعينيات فيلاحظ الباحث أن أصول دعوتها ومكونات رؤيتها للعالم المعاصر ولقضاياه ومشاكله تستمد من الأساس الفلسفى لها وهو المعروف بالعقيدة الطحاوية [١٦٥] وهو أساس تتلخص أهم أركانه فى أن التوحيد ثلاثة أنواع :

الأول: توحيد الصفات، أى صفات الله تعالى،

الثانى: توحيد الربوبية أى أن الله وحده خالق كل شئ،

الثالث: توحيد الألوهية وهو استحقاقه سبحانه أن يعبد وحده لاشريك له [١٦٦].

والقوى السلفية ترى وجوب طاعة ولى الأمر وان جار إلا فى معصية وإن الحكم بغير ماأنزل الله قد يكون كفرا يخرج من الملة، ويلاحظ هنا أن الرؤية السياسية السلفية غير مبلورة بوضوح وأنها لذلك تصطدم ببعض التيارات الإسلامية التى تنادى بتكفير المجتمع أو بالجهاد المسلح للحكومات القائمة. ولقد صدر للسلفيين بعض المؤلفات التى تحدد فلسفتهم فى البعد عن قتال الحاكم [١٦٧].

هذه بوجه عام أهم القوى والتنظيمات الفرعية التى ظهرت فى السبعينيات مواكبة للقوى الرئيسية داخل حركة الإحياء الإسلامى فى مصر، وهى القوى التى شهدت الثمانينيات طفرة قوية فى مستوى أدائها وحضورها السياسى ، بحيث تغيرت موازين بعض القوى والتنظيمات الفرعية أو الهامشية وارتبطت بها أحداث عنف غيرت الكثير من الحسابات فى مقابل تراجع فى اداء البعض الآخر الذى كان متألقا فى السبعينيات.

خاتمة الفصل

نخلص فى نهاية هذا الفصل إلى القول بأن حركة الإحياء الإسلامى التى شهدتها مصر خلال حقبة السبعينيات كان لها العديد من الأبعاد التاريخية والعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإسلامية المتعلقة بالإسلام ذاته، وأن الحركات الإسلامية ذات التوجه السياسى تختلف فى نقاط عديدة منها الموقف من قضية الجهاد والقضية الفلسطينية، وتكفير الحاكم والمجتمع المعاصر، ولقد حاول الباحث أن يبين ذلك فى الشكل المرفق رقم(١)

هذا وتخلص الدراسة فى نهاية هذا الفصل إلى النقاط التالية:

أولا: التاريخ لدى أغلب تنظيمات حركة الإحياء الإسلامى صراع بين الحق والباطل منذ الحملة الفرنسية وحتى أوائل الثمانينيات وفقا لما استقر عليه أصحاب الاتجاه الإسلامى ويوضحه الشكل المرفق رقم(٢)

ثانيا: أهم عوامل حركة الإحياء الإسلامى فى مصر من وجهة نظرنا تكمن فى الإسلام ذاته كدين وكمنهج شامل للحياة، لأنه يقدم للمؤمنين به قوة دفع عظيمة وفق مايرى باقر الصدر "إن دولة القرآن العظيمة لاتستنفد أهدافها لأن كلمات الله تعالى لاتنفد والسير نحوه لاينقطع والتحرك فى اتجاه المطلق لايتوقف وهذا هو سر الطاقة الهائلة فى هذه الدولة وقدرتها على التطور والإبداع المستمر فى مسيرة الإنسان نحو الله [١٦٨] ". ولقد مثلت هذه القناعة التى قال بها باقر الصدر، قناعة مشابهة لدى كافة قوى الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات وإن أتى ذلك بدرجات متفاوتة.

ثالثا: مما يلاحظ بوجه عام غياب الاجتهاد لدى بعض القوى فى حركة الإحياء الإسلامى بحيث غلب على أطروحتها الغموض والعمومية دون تفصيل أو برنامجيه هذا إذا استثنينا بعض المحاولات الفردية مثل صالح سرية وعبود الزمر.

رابعا: تغلب نزعة الجهاد وقتال الحاكم على سواها من نزعات البناء الاجتماعى أو العقائدى، أو السياسى بحيث تصير هذه النزعة هى الهدف الرئيسى وهى كل الغاية لهذه التيارات مما يقربها خاصة تلك الجماعات ذات التوجه الثورى، من نموذج الحركات الاجتماعية والثورية التى تهدف إلى اعادة تغيير النظام الاجتماعى والسياسى السائد بل وتهدف أيضا إلى إعادة تجديد أخلاق العالم لفرض عبادة الله فى الأرض.

خامسا: غياب مقولات أساسية من قبيل التنمية - العدالة- الحرية - عن أدبيات

التنظيمات الإحيائية ويعتبرها البعض منهم أنها بمثابة مقولات غربية، لايحق الأخذ بها أو البحث فيها.

سادسا: من الثابت أيضا أن أعضاء وقادة التنظيمات الإسلامية السابقة من حيث الانتماء الطبقى، يمثلون كافة الطبقات الاجتماعية بالمجتمع المصرى خلال السبعينيات، وإن كانت الغلبة من حيث النسبة فى الانتماء هى للطبقة الوسطى، وهى نفس الطبقة التى أفرزت من قبل قادة مصريين معروفين أمثال(أحمد عرابى، سعد زغلول، حسن البنا، عبدالناصر، السادات) ويلاحظ أيضا أن أعضاء الجماعات الإسلامية ينتمون إلى القطاع الحضرى الحديث الذى يمتد بجذوره إلى الريف، وتم تمدينه حديثا ومثلت المناطق المحيطة بالقاهرة(بولاق الدكرور–عين شمس– امبابة– حلوان) وغيرها من المناطق الفقيرة التى يقطنها قطاعات قادمة من الريف، مثلت هذه المناطق بؤر تجمع للتيارات الإسلامية الثورية، معنى ذلك أن الطبقة الوسطى، والوسطى الدنيا، والوسطى العليا، كان لها غلبة الانتماء وان لم تحتوه كلية، إذ الانتشار بين الطبقات كان أبرز خصائص حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات .

سابعا: سهولة إيراد وتكرار الحكم بتكفير وتجهيل المجتمع فى السلوك والاعتقاد (١٦٩).

هذا ولقد تم معالجة هذا الفصل عبر مبحثين :

الأول: تناول أسباب الإحياء الإسلامى فى مصر خلال حقبة السبعينيات.

أما الثانى: فتناول خصائص الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات، وذلك من واقع تحليل للقوى الإسلامية الرئيسية ومكونات رؤيتها السياسية.

شكل رقم (١)

(أهم قضايا الاختلاف والاتفاق بين التنظيمات الإسلامية الرئيسية في مصر خلال حقبة السبعينيات)

اسم القضية / اسم التنظيم	النظام الحاكم في مصر	المجتمع	العمل السياسي الاحزاب - الانتخابات وغيرها	الجهاد	القضية الفلسطينية
(١) الإخوان المسلمون	مسلم	مسلم	مشروع	غير وارد	مؤيد لها ووارد المشاركة فيها
(٢) التكفير والهجرة	كافر	كافر	مرفوض	غير وارد الآن فالعزلة والهجرة هما الهدف الآن	غير مؤيد لها وغير وارد المشاركة فيها الآن ولكن في آخر الزمان وقت الملحمة الكبرى
(٣) الجهاد	كافر	جاهلي	مرفوض	فرض عين	مؤيد لها ولكن المشاركة فيها تأتي بعد التخلص من الحكام الكفرة
(٤) الجماعة الإسلامية	مسلم	مسلم (تغير الموقف بعد عام ١٩٧٩ واصبح الحاكم كافر والمجتمع جاهلي.)	وارد (تغير الموقف بعد عام ١٩٧٩)	وارد لديهم	مؤيدين لها وإزداد الموقف تاييدا بعد عام ١٩٧٩.
(٥) القطبيون	كافر	جاهلي	غير مشروع	وارد نظريا	ليس له موقف محدد منها
(٦) السلفيون	مسلم	مسلم	مشروع	وارد نظريا	مؤيد لها ويرى القتال من قبل الحكام الحاليين في سبيلها امر جائز

المصدر : من اعداد الباحث من واقع وثائق التنظيمات الإسلامية في السبعينيات . بالاضافة إلى : صالح الورداني : مصدر سابق ، ص ٢٠١

رؤية الاتجاه الإسلامي لتاريخ مصر

ذروات المد الجماهيري

١٧٩٨ / ١٨٠١

١٨٠٥

١٨٧٩

١٨٨١

١٨٨٢

الثورة ١٩١٩

١٩٠٦

١٩٥٢

٤٨ حرب فلسطين

٥١

١٩٦٧

النكسة

٧٨

٨١

٨٤ - ٨٥

الأحداث تتسارع والزمام يفلت من أيدينا

مقدمات العلمانية

العلمانية في طوريها الأول والثاني

موجز تاريخ مصر في الحقبة العلمانية

المصدر: أسامه حميد / موجز تاريخ مصر / مصدر سابق ص: ١١٢

الهوامش

(١) جدير بالذكر أن الباحث سبق أن عالج أحد جوانب قضية الإحياء الإسلامى فى أطروحته للماجستير والتى كانت بعنوان (الدين والدولة فى مصر ١٩٥٢/ ١٩٧٠) وصدرت فيما بعد فى كتاب الهلال تحت عنوان الدين والدولة والثورة كتاب الهلال رقم ٤١٠ - فبراير ١٩٨٥ (دار الهلال- القاهرة).

(٢) الشائع فى الدراسات العلمية أن عام ١٩٢٨ هو عام تأسيس جماعة الإخوان غير أن هذا غير صحيح وذلك لأن حسن البنا قد أرخ لنشأة الجماعة بالتاريخ الهجرى (١٣٤٩هـ) وهو ما يوافق بالتحديد عام ١٩٢٩م.

(٣) بشأن هذه التفسيرات ونقدها انظر: رفعت سيد أحمد، الإسلامبولى، رؤية جديدة لتنظيم الجهاد، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٨، ص ص ٦-١٨.

(٤) د. محمد عبد القادر محمد: الديانة فى مصر الفرعونية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤، ص ٨.

(٥) د. فاروق يوسف أحمد: السلام وأزمة الهوية، مصدر سابق، ص ص ١٤-١٥.

(٦) Barger, Morrces; Islam in Egypt today, London: Combridge University Press, 1970, pp. 1-9.

(٧) جريدة الوقائع المصرية، جريدة رسمية للحكومة المصرية- العدد ١٨٦ السنة ١٢٠، بتاريخ ١٨ ديسمبر ١٩٤٨م - ٧صفر ١٣٦٨هـ (مذكرة مرفوعة إلى حضرة صاحب الدولة وزير الداخلية بشأن جماعة الإخوان المسلمين).

- والواقع أن النماذج التى ذكرتها الوقائع المصرية وصلت الى ١٨ حادث عنف فى الفترة من ٦ يوليو ١٩٤٦ حتى ٣ فبراير ١٩٤٨ ولكنها لا تعنى بالطبع أنه لم يسبق التاريخ الذى سجلت فيه أحداث العنف المذكورة، تاريخ طويل من حوادث الاغتيالات السياسية التى ارتكبت فى مصر بوجه عام والتى ارتكبها التيار الإسلامى بوجه خاص انظر فى تاريخ هذه الاغتيالات رغم أنه يتوقف عند فترة زمنية سابقة لعام ١٩٥٢: د. محمود متولى: مصر وقضايا الاغتيالات السياسية (كتاب الحرية رقم٦/ نوفمبر ١٩٨٦، القاهرة: دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر).

(٨) من واقع مقابلة شخصية للباحث مع الدكتور/ محمد مورو أحد القيادات الفكرية للاتجاه الإسلامى الأصولى والذى اعتقل فى يوليو ١٩٨٦ وظل رهن الاعتقال طوال عام ١٩٨٧ على ذمة القضية رقم ٤٠١ لسنة ١٩٨٧ أمن دولة عليا والخاصة بإعادة تشكيل تنظيم الجهاد الإسلامى.

(٩) محمد مورو: المصدر السابق.

(١٠) نفس المصدر.

(١١) المصدر السابق.

(١٢) نفس المصدر.

(١٣) نفس المصدر.

(١٤) أنظر فى تفصيل ذلك: أبو الأعلى المودودى: منهج الانقلاب الإسلامى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩- وللمؤلف نفسه- نظرية الإسلام السياسية. مصدر سابق ص ص ٢٧-٣٥.

(١٥) محمد حسنين هيكل: خريف الغضب، مصدر سابق ص ص ٢٨٦-٢٨٩.

كذلك أنظر: أبو الأعلى المودودى، حوار مع مجلة الاعتصام، العدد الثانى، اكتوبر ١٩٧٦، السنة ٣٩، ص ص ١٩- ٢٦.

(١٦) سيد قطب: معالم فى الطريق، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢، ص ص ١١٠-١٢٠.

(١٧) سيد قطب: فى ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥، الجزء السابع، تفسير سورة الأنعام، ص ١٠٠٩.

(١٨) سيد قطب: معالم فى الطريق، مصدر سابق، ص ١٢٣ وما بعدها.

(١٩) جيل كيبل: النبى وفرعون: الحركات الإسلامية فى مصر المعاصرة- مترجم عن الفرنسية، لندن: دار الساقى، ١٩٨٥ وكذلك طبعة مكتبة مدبولى التى صدرت عام ١٩٨٩، الفصل الثانى: وهو معنون بـ (معالم فى الطريق) ص ص ٤٥-٤٦.

(٢٠) أوليفى كاريه: الصوفيه والسياسة، باريس: المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية ١٩٨٤، عرض: أسماء العريف، المنار، العدد الاول يناير ١٩٨٥، دار الفكر العربى للأبحاث والنشر، باريس: ص ص ١٧١- ١٧٣.

(٢١) د. على أومليل: هجرتان: سيد قطب وطه حسين، مجلة فكر للدراسات والأبحاث العدد ١٠، ١٩٨٦، ص ٩٨.

(٢٢) محمود رياض: البحث عن السلام والصراع فى الشرق الأوسط- مذكرات، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر، ١٩٨١، ص ٨١.

(٢٣) أسامه حميد: موجز تاريخ مصر فى الحقبة العلمانية ١٨٠٩-١٩٨٦): بحث غير منشور، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١١٤. جدير بالذكر أن أسامة حميد أحد القيادات الفكرية لجماعة الجهاد وسبق للباحث أن أجرى معه مقابلة حول قضايا الحركة الإسلامية ورؤية الجهاد لها.

(٢٤) يرى أسامه حميد أن تبريرات البعض لأسباب انهيار الناصرية بعد وصول السادات للحكم والتى منها تبرير عادل حسين الذى أرجع سهولة تصفية الناصرية فى كتابه "نحو فكر عربى جديد" الى ثنائية السلطة أى صراع عبد الناصر: عبد الحكيم، والمال النفطى، وأن الأخير كان سيربك عبد الناصر لو بقى حيا بعد عام ١٩٧٠يرى إن هذه التفسيرات جزئية وتسطح الأمور وتصرفنا عن عوامل الخلل الكامنة فى صلب الناصرية، إن التحول عن النموذج الناصرى قد تم دون عنف بل إن منظرى العهد الناصرى كانوا أول من أيد السادات، المصدر السابق، ص ص ١١٥-١٢٠.

(٢٥) د. فاروق يوسف أحمد: الثورة والتغير السياسى فى مصر: مصدر سابق، ص ٨٥ وما بعدها. هذا ويذكر بعض الكتاب الغربيين أيضا أن السادات خلال الفترة ٧٣-١٩٧٧ حاول استثمار الشرعية التى اكتسبها فى حرب ١٩٧٣ لتحقيق توجه جديد فى سياسة مصر الخارجية والداخلية وهو التوجه الذى دفعه إلى سياسة الصلح مع إسرائيل انظر نموذج لهذه الرؤية فى:- Roymond, A. Hinnebusch, Egyptian Politics Under Sadat, New York: Cambridge University Press, 1985, pp. 30-45.

(٢٦) السيد زهرة : أحزاب المعارضة وسياسة الانفتاح الاقتصادى فى مصر، القاهرة: دار الموقف العربى، ١٩٨٦، ص ١٣.

(٢٧) ورقة أكتوبر، مقدمة من الرئيس محمد أنور السادات، القاهرة: الاتحاد الاشتراكى العربى، اللجنة المركزية، ١٩٧٤، ص ٤٠-٤١.

(٢٨) يراجع على سبيل المثال: حديث الرئيس السادات لجريدة "الأنوار اللبنانية" فى ٨ يناير ١٩٧٥، الهيئة العامة للاستعلامات: مجموعة خطب وأحاديث الرئيس محمد أنور السادات فى الفترة من يناير إلى يونيو ١٩٧٥، ص ٣٠.

(٢٩) السيد زهره: مصدر سابق ص ١٤. هذا وتذكر بعض الدراسات العلمية أن الإطار الدولى الذى أعقب ١٩٧٣ دفع السادات دفعا إلى انتهاجه لسياسة الانفتاح الاقتصادى: انظر فى تفصيل ذلك: أمانى عبد

الرحمن صالح: "التطور الديمقراطى فى مصر ١٩٧٠- ١٩٨١ دراسة تحليلية لمتغير القيادة فى تجربة مصر الديمقراطية فى السبعينيات"، رسالة ماجستير غير منشورة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)، جامعة القاهرة، ١٩٨٧) ص ص ٤٨٧- ٥١٢.

(٣٠) د. عصمت سيف الدولة: دفاع عن الشعب، بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٠، ص ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٣١) عادل حسين : الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية ١٩٧٤-١٩٧٩، القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٢ ،ص ٦٤٣.

(٣٢) هؤلاء الأعضاء هم: د. محمود القاضى، محمد عبد السلام الزيات، أحمد طه، أبو سيف يوسف

(٣٣) د. عصمت سيف الدولة: دفاع عن الشعب- مصدر سابق، ص ٢٣٥.

(٣٤) د. ابراهيم العيسوى: فى إصلاح ما أفسده الانفتاح، القاهرة: سلسلة كتاب الأهالى، العدد ٣/سبتمبر ١٩٨٤، ص ص ٣٢-٤٨.

(٣٥) عبد الخالق فاروق: الحراك الاجتماعى ومستقبل الخريطة السياسية فى مصر (الحساب) العدد الثانى، مايو ١٩٨٤ (كتاب غير دورى يصدره عدد من اليساريين المصريين) القاهرة: ص ٦.

(٣٦) فى تفصيل هذا الجانب انظر: د. جلال معوض: "الفساد السياسى فى الدول النامية" مجلة دراسات عربية، العدد ٤، فبراير ١٩٨٧، (مجلة شهرية تصدر عن دار الطليعة)، بيروت: ص ٦.

كذلك: د. سمير نعيم: "أثر التغيرات البنائية فى المجتمع المصرى خلال حقبة السبعينيات"، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة ١١، العدد الأول، مارس ١٩٨٣، ص ١٢٩.

(٣٧) انظر: حسين عبد الرازق: مصر فى ١٨ و١٩ يناير ١٩٧٧: دراسة وثائقية، القاهرة: دار شهدى، ١٩٨٥، كذلك: أمانى قنديل: "صنع السياسات العامة فى مصر (١٩٧٤/١٩٨٥)، رسالة دكتوراه غير منشورة، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة: ١٩٨٥) ص ص ٤٩٤-٤٩٩ وترى الباحثة هنا أن أخذ الحكومة بشروط البنك الدولى الخاصة بدعم السلع ورفع الأسعار كانت السبب لأحداث يناير ١٩٧٧.

(٣٨) بدأت تلك الدعوة بمقال توفيق الحكيم: حياد مصر، صحيفة الأهرام، القاهرة، بتاريخ ١٩٧٨/٣/٣، ص ٦.

(٣٩) E.H.S. Spicer, Persistent Cultural System, Science, Vol, 174,1971, J.W Eldor, National Layalities in Newely indepentant Nation, in D. Apter (ed) Idology and Discantent, London : Macmillan, 1964, pp. 77-78.

فى:- د. فاروق يوسف: السلام وأزمة الهوية فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٥-٧.

(٤٠) المصدر السابق، ص ٦.

(٤١) جدير الذكر أنه فى عام ١٩٨١ كان عدد السائحين الإسرائيليين فى مصر ٤ر٣٥ ألف سائح أمضوا ٢٠٣ ألف ليله سياحية وفى سنة ١٩٨٢ كان العدد ٦ر٣١ ألف وكانت الليالى السياحية ٢٢٤ ألفا، وفى الأشهر الستة الأولى فى عام ١٩٨٣ كان العدد ١٦ ألفا وكانت الليالى السياحية ١٠٦ آلاف والانخفاض الملحوظ تم بسبب أحداث لبنان وطبيعة المقاومة الشعبية المصرية لعملية التطبيع اقتصاديا وثقافيا وسياحيا، المصدر: مجلة الأهرام الاقتصادى، فى ١٩٨٤/١/٣٠ نقلا عن نشرة وزارة السياحة المصرية.

(٤٢) راجع النشرة الانجليزية للمركز وعنوانها Bulltion وهى تحتوى على ملخصات وافية لهذه الأبحاث ابتداء من ١٩٨٢-١٩٨٥.

(٤٣) د. سلوى العامرى: "تصورات المثقفين المصريين لخصائص بعض الجماعات القومية واتجاهاتهم نحو هذه الجماعات"، رسالة دكتوراه غير منشورة، (كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٥) وتلك النتيجة وردت فى الجزء الميدانى الخاص بتصورات المثقفين المصريين تجاه اسرائيل فى زمن التطبيع ص ص ٢٤١-٢٧٦.

(٤٤) المصدر السابق، ص ص ٢٦٠-٢٧٠.

(٤٥) انظر فى تفاصيل ما حدث فى كامب ديفيد من وقائع تؤكد تلك المزايا: ايتان هابر وآخرون: حدث فى كامب ديفيد: المفاوضة على الطريقة الساداتية، ترجمة وتوثيق ابراهيم منصور (كتاب الأهالى رقم ١٠- يوليو ١٩٨٦)، يصدر عن جريدة الأهالى- القاهرة.
- محمد ابراهيم كامل: السلام الضائع فى كامب ديفيد، طبعة ٢ (كتاب الأهالى رقم ١٢، يناير ١٩٨٧- القاهرة).
- اسماعيل فهمى: التفاوض من أجل السلام فى الشرق الأوسط طبعة ١ - القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٥.
(٤٦) رفعت سيد أحمد: لماذا قتلوا السادات، دراسة ووثائق فى الفكر السياسى، القاهرة، التونى للطباعة والنشر، ١٩٨٦، ص ص ٣١-٤٥ وكذلك الطبعة الثانية من هذا الكتاب، الدار الشرقية، ١٩٨٩.
(٤٧) من بين هذه اللافتات، لافتة كتب عليها (واقدساه) وأخرى كتب عليها (ان الأقصى قد نادانا من سيعيد القدس سوانا) وثالثة كتب عليها (خيبر خيبر يايهود ، جند محمد سوف يعود).
(٤٨) رباب الحسينى: استراتيجية السادات فى مواجهة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، مجلة الموقف العربى، العدد ٨٦ السنة ١١ يونيو ١٩٨٧، (مجلة شهرية تصدر عن دار الموقف العربى)، القاهرة: ص ٨٦.
(٤٩) موسى صبرى: السادات: الحقيقة والأسطورة، القاهرة: المكتب المصرى الحديث، ١٩٨٥، ويسرد الكاتب هنا بالاضافة إلى دعوة السادات إلى الفهم الصحيح للدين عددا من الروايات تثبت أن المعارضة لم تكن تمكنه من ذلك لأنها كانت تشجع التطرف الدينى، ص ١٣٣، ١٤٠.
(٥٠) د. عبد العليم محمد : "الخطاب الساداتى: دراسة فى بعض المفاهيم الأساسية"، مجلة المنار، السنة الأولى، العدد ١٢، ديسمبر ١٩٨٥، ص ص ١٠-٢٠، جدير بالذكر أننا نقصد بالخطاب السياسى كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض نية التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات، والمصطلح تاريخيا يعد مقولة من مقولات علم المنطق تعنى التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا مترابطة انظر: د. محمد حافظ دياب: سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، القاهرة: دار الثقافة الجديدة ١٩٨٧، ص ٧.
(٥١) فى تفصيل ذلك الجانب انظر من وجهة نظر مسيحيّة: د. سميرة بحر: الأقباط فى الحياة السياسية المصرية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥، ص ص ١٧٨- ١٩٠، كذلك من وجهة نظر إسلامية فيما حدث: د. محمد مورو: ملف الكنيسة المصرية، القاهرة: كتاب المختار الإسلامى، ١٩٨٦، ص ص ١٠-١٥.
(٥٢) نص حوار مع أحمد نبيل الهلالى فى صحيفة الأهالى، العدد ١٠١ بتاريخ ١٩٨٣/٦/٢٤ ص ٦.
(٥٣) المصدر السابق، ص ٦.
(٥٤) د. فرج فوده: التطرف السياسى الدينى فى مصر: المشكلة والحل، مجلة فكر، السنة ٢، العدد ٧ أكتوبر، ١٩٨٥، ص ص ١١- ١٣. كذلك: لطفى الخولى وآخرين، ندوة التطرف السياسى الدينى، مجلة فكر، عدد ٨، ديسمبر ١٩٨٥، ص ص ١٥-٢٥.
(٥٥)تفصيل ذلك فى سلسلة المقالات التى نشرت للدكتور/ وحيد رأفت بصحيفة الوفد عن (الموقف من التيار الدينى فى مصر) بتاريخ ١٩٨٦/٦/٥، ١٩٨٦/٦/١٩ كذلك على ذات المعنى انظر: سلسلة مقالات خالد محمد خالد بنفس الصحيفة بتاريخ ١٩٨٦/٧/٣١، ١٩٨٦/٨/٧.
(٥٦) د. وحيد رأفت: صحيفة الوفد بتاريخ ١٩٨٦/٦/٥.
(٥٧) د. سعد الدين ابراهيم: مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص ص ٢٣-٢٦.
(٥٨) أحمد ثابت: الناصريون والسلفيون: حدود التقارب والصدام، مجلة اليقظة العربية، السنة ٣، عدد ٣ مارس ١٩٨٧، ص ص ٨٩-٩٢.
(٥٩) د. ابراهيم عيد: جذور التطرف الدينى تاريخيا واجتماعيا ونفسيا، صحيفة صوت العرب بتاريخ

١٩٨٦/٦/٢١ ص ٨.

(٦٠) من واقع مقابلة شخصية للباحث مع السيد/ أسامه حميد أحد القيادات الفكرية لتنظيم الجهاد، سبق الإشارة إلى هذه المقابلة.

(٦١) المصدر السابق.

(٦٢) المصدر السابق.

(٦٣) تؤكد إحدى الدراسات العلمية أن نسبة المصابين من الجنود فى هذه الحرب الذين تحولوا إلى العلاج النفسى كانت ١٤٫٨٪ وكانت أمراضهم هيستريا- قلق- اكتئاب - هوس وغيرها: انظر: د. عمر شاهين: بعض مؤشرات للتغيرات النفسية والاجتماعية فى المجتمع المصرى بعد حرب أكتوبر ٧٣، بحث مقدم إلى الندوة الدولية لحرب اكتوبر، القاهرة ١٩٧٥.

(٦٤) د. فاروق يوسف أحمد: السلام وأزمة الهوية فى مصر، مصدر سابق، ص ٧١

(٦٥) انظر فى تفصيل هذه الرؤية فى :-

-R.S. Humphreys, "Islam and Political volus in Saudi Arabia, Egypt, and Syria", The Middle East Journal, 1979, vol. 1, No. 33.

(٦٦) يؤكد الباحث بداية أنه يقصد بتنظيمات وقوى حركة الإحياء الإسلامى تلك القوى غير المعترف بها من قبل النظام السياسى والتى تربط الإسلام كعقيدة بالفعل السياسى المباشر مثل (الجهاد) و(الإخوان المسلمون) أما القوى الأخرى مثل "الطرق الصوفية" فلم يتم التركيز عليها لانها بعيدة عن المفهوم الذى نقصده بحركة الإحياء الإسلامى.

(٦٧) أطلق الباحث هنا، توصيف جماعات الجهاد الإسلامى وليس (تنظيم الجهاد الإسلامى)، وذلك لتعدد الجماعات القائلة بالجهاد كعقيدة للحركة خلال السبعينيات ولأن الإطار الجمعى لها كان هو عقيدة "الجهاد" والذى احتوى تحركات جماعات عديدة لم تلتق تنظيما وإن التقت فكريا، ويلاحظ أيضا أن هذه السمة ما زالت تميز جماعات الجهاد حتى اليوم (١٩٨٨) فى مصر.

(٦٨) جدير بالذكر أن الباحث سبق له أن توسع فى تحليل هذه الأنماط من الحركات الثورية فى الفصل التمهيدى الذى تم حذفه وكان مخصصا لمفهوم الحركات الاجتماعية نظراً لطبيعة الدراسة التى استلزمت الدخول مباشرة إلى قضايا الإحياء الإسلامى والحركات الإسلامية فى مصر وإيران.

(٦٩) محمد حافظ دياب: سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٧٠) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٧١) حسن البنا: رسالة المؤتمر الخامس: فى مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مصدر سابق، ص ص ١٥٤-١٥٥.

(٧٢) انظر فى تفصيل ذلك: ريتشارد ميتشل: الإخوان المسلمون- مترجم، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٧٧ وأيضا د. زكريا سليمان بيومى: الاخوان والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المعاصرة: ١٩٢٨-١٩٤٨، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٨.

(٧٣) مجلة المختار الإسلامى: "حوار مع الأستاذ/ عمر التلمسانى"، العدد رقم ٤٣ يوليو ١٩٨٦، (جدير بالذكر أن مجلتى المختار الإسلامى" و"الاعتصام" قد عبرتا بدرجات مختلفة عن نفس التصور الأول للإخوان وهو التصور الرافض للصلح مع إسرائيل وتعد كلتا المجلتين من أقرب المجلات الإسلامية تعبيرا عن جماعة الاخوان - بعد الدعوة بالطبع - بالرغم من أنهما لا تصدران بصورة كاملة عن جماعة الإخوان مع ملاحظة أن "المختار الإسلامى" ظلت أقرب الى الفكر القطبى داخل حركة الإخوان وخصصت فى نهاية السبعينيات افتتاحية شهرية ثابتة لتفسيرات سيد قطب للقرآن الكريم).

(٧٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٧٥) أحلام السعدى: مصدر سابق، ص ص ١٩١-٢٦٣.
(٧٦) المصدر السابق، ص٨٢ وما بعدها، وفى تفصيل رؤية الإخوان المسلمين من القضية الفلسطينية وغيرها من القضايا الإسلامية الملحة انظر :

-Aly, Abdal-Moneim said and wenner Manferd; Modern- Islamic referm movements: The Muslim Brather-hood in contemporary Egypt", The Middle East Journal, 1982, vol, 36, No. 3, pp. 330-361 .

وفى نهاية هذه الدراسة يسأل المؤلفان (هل نتوقع إيران أخرى فى مصر ثم يقولان مطلوب أولا الإجابة عن كيف تختلف مصر عن ايران) .
(٧٧) عمر التلمسانى: هؤلاء اليهود لا عهد لهم ولاذمة، مجلة الدعوة، العدد الحادى والأربعون، السنة ٢٨، اكتوبر ١٩٧٩، ص ص٤-٦ .
(٧٨) عمر التلمسانى: المصدر السابق، ص٦ .
(٧٩) المصدر السابق، ص ص٦-٧ .
(٨٠) حسنين كروم: "الإخوان المسلمون والصلح مع إسرائيل، القاهرة: شركة نادركو للطباعة، ١٩٨٥، ص١٠٤ .
(٨١) المصدر السابق، ص ص١٠٤-١٠٦ .
(٨٢) المصدر السابق، ص ص١٠٤-١٠٧ .
(٨٣) حوار مع التلمسانى، "المختار الإسلامى"، مصدر سابق، ص ص٢٧-٣٥ .
(٨٤) محمد حامد أبو النصر، رسالة إلى رئيس الجمهورية، جريدة الشعب، بتاريخ ١٩٨٧/٢/١٧ ص٨. وفى تفصيل رؤية الإخوان لإسرائيل بعد عام ١٩٧٧، من وجهة نظر منطلقها الأساسى تبنى مقولة رفض الإخوان لإسرائيل وللصلح معها وبأن الجهاد هو الأسلوب الوحيد الملائم لمواجهة إسرائيل، انظر: أحلام السعدى: التيار الدينى ، مصدر سابق، ص ص٢١٣-١٣٣. وللتأكيد على سمة التناقض التى لازمت الخطاب السياسى العام للاخوان، تبرز عدة مواقف أخرى تتصل بالموقف من إسرائيل لتؤكد على هذا التناقض مثل امتناع الشيخ/ عمر التلمسانى عن تأييد الائتلاف الوطنى الذى تكون من شخصيات المعارضة البارزة فى مصر عامى ١٩٨٠/١٩٨١، ضد سياسيات كامب ديفيد فى حين انضم إليه أحمد سيف الإسلام حسن البنا وصلاح أبو اسماعيل، بل وصل الأمر عند التلمسانى إلى الاعتراض على المقاطعة التى فرضتها الدول العربية على السادات وطالبهم بتقديم البديل لسياسة السادات السلميه بدلا من مقاطعته وكان آخر تناقضات المرشد العام السابق للإخوان هو قوله فى كتابه (أيام مع السادات) (إن السادات قتل مظلوما مثل سيدنا عثمان) ودعا "أن يطول عهد حكمه إلى أبعد مدى عمر التلمسانى: أيام مع السادات، القاهرة، دار الاعتصام ١٩٨٤، ص٣٥ وأيضا : مجلة الوطن العربى عدد ١٩٨٠/٤/٤- والمستقبل عدد ١٩٨٠/٤/٥ ومجلة المدينة السعودية عدد ١٩٨٠/٣/١١ .
(٨٥) جابر رزق: "حول وثيقة المخابرات الأمريكية ومخطط تصفية الحركات الإسلامية" الدعوة، العدد ٤٢، نوفمبر ١٩٧٩، ص ص٢٢-٢٣ .
كذلك فى تفصيل رؤية الاخوان للولايات المتحدة، انظر أحلام السعدى: مصدر سابق، ص ص٢٩٩-٣١٢، حيث تخلص الى أن أمريكا والاتحاد السوفيتى من وجهة نظر الإخوان يسعيان للقضاء على الإسلام، وأن أمريكا تعد المسئول الأول عن قيام إسرائيل.
(٨٦) عمر التلمسانى: أمريكا من وجهة نظر إسلامية: الدعوة عدد ٤٣ ديسمبر ١٩٧٩، ص٤.
(٨٧) المصدر السابق، ص٤ .
(٨٨) انظر على سبيل المثال: عمر التلمسانى: أيام مع السادات، مصدر سابق، ص ص٣٠-٥٧، كذلك عمر

التلمسانى الرأى الآخر فى الجماعات الإسلامية، الدعوة العدد ٥٠/ يوليو ١٩٨٠، السنة ٣١، ص ١٢-١٤.

(٨٩) عمر التلمسانى: الرأى الآخر فى الجماعات الإسلامية، مصدر سابق، ص١٦.

(٩٠) المصدر السابق، ص١٧ .

(٩١) حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية، مصدر سابق، ص ١٤٥. كذلك بتفصيل أكبر انظر: زكريا سليمان بيومى: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨-١٩٤٨، مصدر سابق، وعبدالهادى الخطيب، الدور السياسى لحركة الإخوان المسلمين فى المجتمع المصرى ١٩٣٦ - ١٩٥٢"، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٠) ص ص٢٠٧-٢٠٨ .

(٩٢) مصطفى مشهور: "الإخوان المسلمون، والسياسة وسياسة الأحزاب، مجلة الدعوة، العدد ٦٤، السنة ٣١، أغسطس ١٩٨١، ص ص٨-١٩ .

(٩٣) صالح الوردانى: الحركة الإسلامية فى مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينيات، مصدر سابق، ص ٥٧.

(٩٤) المصدر السابق، ص ٥٨.

(٩٥) نفس المصدر السابق، ص ٩٨.

(٩٦) رفعت سيد أحمد، وثائق تنظيمات الغضب الإسلامى فى السبعينيات، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٦،ص ١٣٠.

(٩٧) يرى البعض أن هذه الجماعة بدأت نشاطها الفعلى بعد خروج شكرى مصطفى من السجن عام ١٩٧١ وترجع تلك الدراسات أن تأثيرات شكرى امتدت طوال السبعينيات حتى وإن اختفت كشكل تنظيمى بل ان الذين اغتالوا السادات يرجح أنهم تأثروا بفكر شكرى وجماعته، أنظر فى هذا المعنى:

-Thomas, W. lippman, Islam, Politics and religion in the Muslim world, Headline series, New York; 1982, pp. 36-40.

(٩٨) علوى حافظ: كيف ولماذا قتلوا الشيخ الذهبى، صحيفة الوفد، بتاريخ ١٩٨٧/١١/١٣، ص ٥.

(٩٩) صالح الوردانى: مصدر سابق، ص ١٨.

(١٠٠) المصدر السابق، ص ١٣.

(١٠١) جيل كيبل: النبى والفرعون- مصدر سابق، الفصل الثالث، ص ص ٣٣-٥٠.

(١٠٢) اعتمد الباحث فى استخراج محاور التفكير عند شكرى على مخطوطاته، التى ستذكر فى حينها بالإضافة لأقواله فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية.

(١٠٣) صالح الوردانى، مصدر سابق، ص ١٠٣

(١٠٤) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(١٠٥) من أقوال شكرى مصطفى: فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية، وكذلك المخطوط المسمى بالتوسمات، مخطوط غير منشور ص ص ٩-١٥.

(١٠٦) صالح الوردانى، مصدر سابق، ص ١٠٤.

(١٠٧) مخطوط الخلافة، مخطوط غير منشور، د.ت، ص ص ٤٠-٤٦.

(١٠٨) انظر تفاصيل ذلك فى أوراق القضية رقم ٦/لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية، مصدر سابق.

(١٠٩) رجب مدكور: التكفير والهجرة وجها لوجه، القاهرة: مكتبة الدين القيم، ١٩٨٥، ص ص ٤٢-٤٤

(١١٠) شكرى مصطفى: مخطوط الهجرة، مخطوط غير منشور، د.ت، ص ١٨.

(١١١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١١٢) نفس المصدر، ص ٥٨.

(١١٣) نفس المصدر، ص ٥٩.

(١١٤) من أقوال شكرى فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية.

(١١٥) نص هذه المطالب فى: عادل حموده: "الخروج من الكهف"، روزاليوسف، العدد ٣٠٥٣ بتاريخ ١٩٨٦/٨/١١، ص ٣١.

(١١٦) شكرى مصطفى:مخطوط الحجيات،مخطوط غير منشور، د.ت، ص ١٩.

(١١٧) شكرى مصطفى: مخطوط الهجرة، مصدر سابق، ص ٨٢، وجدير بالذكر أن شكرى هنا يقول "إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، وأن كلمة غريبا هنا تعنى أبعادا عدة، فهى الغربة فى كل شىء، فى الفكر، والرجال، والطريق"، المصدر السابق، ص ٢٦.

(١١٨) محمد شومان: "جماعة التكفير والهجرة أسباب انهيار وتحلل جماعات الإسلام السياسى" مجلة الموقف العربى، العدد ٨٦ يونيو ١٩٨٧، ص ص ٥٩-٦٥ كذلك انظر: مصطفى محمد الطحاوى: الفكر الحركى بين الأصالة والانحراف، الكويت: دار الوثائق، ١٩٨٤،ص٣٣.

(١١٩) عبد اللطيف مشتهرى: "رأى إمام أهل السنة فى جماعة التفكير والهجرة"، الاعتصام، العدد ١١ يونيو ١٩٧٧، ص ٣٩، كذلك بيان من الجماعات الإسلامية بجامعات مصر حول الأحداث الأخيرة وجماعة التكفير والهجرة، نفس الصفحة.

(١٢٠) د. يوسف القرضاوى: "ظاهرة الغلو فى التكفير"، المسلم المعاصر، العدد التاسع، المحرم ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧، ص ص٢٥-٩١ .

(١٢١) سبق تقديم خريطة تفصيلية لتاريخ التنظيمات التى اتخذت من الجهاد وسيلة لإسقاط أنظمة الحكم فى مصر منذ عام ١٩٥٨ فى المبحث الأول من هذا الفصل .

(١٢٢) من الدراسات الحديثة التى تخصصت فى جماعة الجهاد انظر: نعمت جنينه: تنظيم الجهاد الإسلامى فى مصر (بحوث القاهرة: فى العلوم الاجتماعية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، مجلد ٩، العدد ٢/صيف ١٩٨٦) وهذا الكتاب كان أطروحة الماجستير للباحثة وهو بحث يدخل فى إطار الدراسات الوصفية التى تدرس الجهاد من الخارج فقط دون اهتمام بالتنظيم من الداخل والتنظيم فى إطار المجتمع وفى إطار حركة الإحياء الإسلامى المعاصر، كذلك للباحث كتابه: الإسلامبولى، رؤية جديدة لتنظيم الجهاد، مصدر سابق، ص ص٦٥-٩٧ .

(١٢٣) صالح سريه: رسالة الإيمان، كتيب وثائقى تولى نشره اتحاد طلاب كلية دار العلوم عام ١٩٧٧، بجامعة القاهرة، وجدير بالذكر أن الكتيب يقع فى ٦٥ صفحة، ويتضمن مقدمة حملت اسم ابراهيم السكرى رئيس اتحاد طلاب بكلية دار العلوم وقتذاك.

(١٢٤) المصدر السابق، ص ص٤١-٤٩.

(١٢٥) نفس المصدر، ص ص٣٠-٣٩.

(١٢٦) ورد النص الكامل لهذا البيان فى صحيفة الأهرام، بتاريخ ١٩٧٤/٤/٢٦.

(١٢٧) بشأن نشأة وتطور تنظيم الجهاد يمكن مراجعة: محمد حسنين هيكل/ خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص ٤٩١-٥١٨، شوقى خالد: محاكمة فرعون، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٨٧.

(١٢٨) رفعت سيد أحمد: لماذا قتلوا السادات: دراسة فى الفكر السياسى، مصدر سابق ص ص٥٩-٧٠.

(١٢٩) الكتاب طبع منه خمسمائة نسخة أحرق أغلبها فور اغتيال السادات ولم يبق منها سوى عشر نسخ استطاع الباحث الحصول على إحداها من بعض قيادات الجهاد الإسلامى ويقع الكتاب فى ٥٤ صفحة من القطع الصغير .

(١٣٠) المصدر السابق، ص ص٢٩-٣١.

(١٣١) المصدر السابق، ص٢٠.

(١٣٢) نفس المصدر، ص ص٢٩-٣٤.

(١٣٣) استند الباحث فى الوصول إلى هذه الخلاصة لفكر الجهاد عند عبدالسلام فرج، من واقع كتابه: الفريضة الغائبة، مصدر سابق ص ص ٣٠-٥٠ وكذلك: عبدالعزيز الشرقاوى، قضية تنظيم الجهاد، مصدر سابق، ص ص ٤١-٤٤.

(١٣٤) أمكن الحصول على حوار غير مباشر مع عبود الزمر، كانت خلاصته هى الرؤية السياسية المرفقة، هذا ويمكن لمزيد من التفصيل بشأن هذه الرؤية مراجعة نص البيان رقم (١) والبيان رقم (٢) واللذين كان يزمع عبود اذاعتهما عقب اغتيال السادات مباشرة فى: شوقى خالد، محاكمة فرعون، مصدر سابق، ص ص ٦١-٦٢.

(١٣٥) من أقوال عبود فى الحوار معه.

(١٣٦) المصدر السابق.

(١٣٧) مخطوط بعنوان (منهج الجهاد الإسلامى) استطاع الباحث الحصول عليه- وقد كتب داخل السجن خلال الشهور الأخيرة من عام ١٩٨٦، وأشرف على كتابته عبود الزمر، مع عدد من زملائه فى السجن.

(١٣٨)د. عمر عبدالرحمن: كلمة حق، مرافعة الدكتور عمر عبدالرحمن فى قضية الجهاد، القاهرة: دار الاعتصام- د.ت، ص ٤٧.

(١٣٩) د. عمر عبدالرحمن: أصناف الحكام وأحكامهم (وهذه الوثيقة عبارة عن مجموعة الفتاوى التى ألقاها الدكتور/ عمر على أعضاء الجهاد بالسجن فى ليمان طره بعد عام ١٩٨٢ وقاموا بكتابتها على الآلة الكاتبة وتوزيعها على أعضاء الجهاد بالأقاليم ولا يوجد عليها دار نشر أو سنة النشر ومهورة فقط بتوقيع (الجماعة الإسلامية) وهو الاسم المعروف لأعضاء الجهاد بالوجه القبلى).

(١٤٠) عصام الدين درباله- ناجح ابراهيم- عاصم عبدالماجد/ ميثاق العمل الإسلامى، الناشر: الجماعة الإسلامية د.ت، وهو مكتوب بخط اليد ويتم توزيعه على أعضاء الجماعات الإسلامية فى جامعات مصر.

(١٤١) المصدر السابق، ص٥٤.

(١٤٢) نفس المصدر: ص٥٥.

(١٤٣) اعتمد الباحث على التحقيقات التى أجريت مع كمال السعيد حبيب الذى قاد جماعة الجهاد فرع الهرم بعد ترحيل السلطات المصرية لقائده: محمد سالم الرحال عام ١٩٨٠ واعتمد أيضا على مخطوط بعنوان: "الإحياء الإسلامى وضعه كمال السعيد حبيب عام ١٩٨٦، مصدر سابق، مصدر سابق، ص ص٤٤ - ٤٥.

(١٤٤) المصدر السابق ، ص ٤٥.

(١٤٥) تفصيل حادث اغتيال السادات ورد فى أكثر من مصدر: انظر على سبيل المثال: محمد حسنين هيكل: خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص٤٩١- ٥١٨، وكذلك عبدالعزيز الشرقاوى، قضية تنظيم الجهاد، ص ص١٠٠-١٠٤.

(١٤٦) وائل عثمان: أسرار الحركة الطلابية ١٩٧٥/٦٨، هندسة القاهرة: سلسلة حزب الله فى مواجهة حزب الشيطان، القاهرة: مطابع مدكور، د.ت، ص ص١٠٢-١٠٦.

(١٤٧) نور الإسلام: المسلمون فى لعبة اليسار واليمين، الكتاب الثانى من سلسلة حزب الله فى مواجهة حزب الشيطان، ب - ن ، ب - ت ، ص ص ١٦-٢٩.

(١٤٨) Saad Eddin Ibrahim "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups", International Journal of Middle East Studies, December 1980, No. 4, pp. 243 - 453.

(١٤٩) يرى الدكتور/ محمد عماره فى تفسيره لأسباب انتشار الجماعات الإسلامية فى السبعينيات داخل الكليات العملية السابقة يعود إلى كونها أقل الكليات تغربا من حيث العلم الذى تقدمه بعكس الكليات النظرية. من واقع مقابلة مع الدكتور محمد عماره، مايو ١٩٨٨.

(١٥٠) نموذج لتبنى "الدعوة" لهذه الاتجاهات انظر مجلة الدعوة عدد يونيو ١٩٨٠، (حيث يلاحظ أنها قد

خصصت أبوابا تفصيلية عن النشاط الدينى والاجتماعى للجماعات الإسلامية بالجامعة).

(١٥١) صالح الوردانى: الحركة الإسلامية فى مصر، مصدر سابق، ص ص١٢٦-١٣٦.

(١٥٢) صالح الوردانى: مصدر سابق، ص٩٢.

(١٥٣) المصدر السابق، ص٩٣.

(١٥٤) صحيفة الأهرام بتاريخ ٨/٥، ١٢-١٩٨٦/٨/١٩.

(١٥٥) عبدالجواد ياسين: مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة: القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٦ ص ص١٥-٢٦ كذلك انظر مرافعة مصطفى الخضيرى المحامى فى قضية تنظيم الجهاد رقم ٤٠٢ لسنة ١٩٨٢ وأيضا: عبدالمجيد الشاذلى: حد الإسلام وحقيقة الإيمان، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، د.ت، ص ص٥٠-٩٦.

(١٥٦) سيد قطب: معالم فى الطريق، مصدر سابق، ص ص١٢٠-١٣٠.

(١٥٧) د. محمد حافظ دياب: سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، مصدر سابق، ص١٩٤.

(١٥٨) يذكر شوقى خالد – محامى المتهم الثانى فى قضية اغتيال السادات: أنه فى ٨ يناير ١٩٨١، أرسلت مباحث أمن الدولة إلى المخابرات الحربية كتابا رقم ١٦٢ ذكرت فيه أن الملازم أول/خالد أحمد شوقى الإسلامبولى الضابط بالمدفعية يعتنق فكر الشيخ السماوى وأنه قد سبق أن اصطحب أمير الجماعة إلى بلدته بنجع حمادى لحضور عقد قران شقيقته، شوقى خالد، محاكمة فرعون، مصدر سابق، ص ٣٥.
وجدير بالذكر أيضا أن فترة الثمانينيات قد شهدت نشاطا ملحوظا للشيخ عبدالله السماوى فلقد اتهم السماوى مع ٧٦ آخرين بتهمة حرق أندية الفيديو والمسارح والمحلات التى تبيع الخمر وسط القاهرة وذلك فى صيف ١٩٨٦، ومن قبل دخل السجن أكثر من مرة بتهمة التخطيط لقلب نظام الحكم بالقوة كان أطولها هى الفترة التى واكبت أحداث أكتوبر ٨١.

(١٥٩) عبدالله السماوى: من معالم دعوتنا، المجموعة الأولى، القاهرة، مطابع سجل العرب، ١٩٨٥، ص ص١١-١٢.

(١٦٠) المصدر السابق، ص١١.

(١٦١) نفس المصدر، ص١٢.

(١٦٢) صالح الوردانى: الحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ص١٤٧-١٥٠.

(١٦٣) المصدر السابق، ص١٤٩.

(١٦٤) العقيدة الطحاوية مصنف تراثى ينسب إلى ابن جعفر الطحاوى ويعد أحد المراجع التراثية الرئيسية فى فكر التيار السلفى بمصر، ويحوى ملخصا لعقيدة أهل السنة ومذهبهم فى قضايا التوحيد والذنوب والمعاصى والأمور المتعلقة بصفات الله وأسمائه.

(١٦٥) صالح الوردانى: الحركة الإسلامية، مصدر، ص ١٤٨.

(١٦٦) من أشهر كتبهم الذى تتحدد فيه فلسفة السلفية: انظر: عبدالرحمن عبدالخالق: الحد الفاصل بين الإيمان والكفر، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧.

(١٦٧) محمد باقر الصدر: لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٩، ص٢٣.

(١٦٨) حول هذه الانتقادات وغيرها: انظر: فهمى هويدى: الصحوة فى غرفة المداولة، صحيفة الأهرام، القاهرة، عدد ١٩٨٧/٣/٢٤ ص٥، وأيضا: الشيخ محمد المختار السلامى (مفتى تونس): حوار حول الصحوة الإسلامية، صحيفة الأهرام، القاهرة، عدد ١٩٨٧/٤/٢٨، ص٩.



الفصل الثالث

حركات الإحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات



مقدمـــة

إن المتابع لحركة الإحياء الإسلامى المعاصرة يرى أن ثمة نقاط التقاء عديدة بين حركات الإحياء فى كل من مصر وإيران خلال السبعينيات(*) ولعل الإتفاق فى العودة الجماهيرية إلى الأصول الإسلامية النقية كان أبرز تلك النقاط والتى سيتم ذكرها تفصيلا فى الفصل الرابع من هذه الدراسة، ولقد أجمع المراقبون لأحداث العالم الإسلامى المعاصرة على أن ماحدث بإيران عامى ١٩٧٨-١٩٧٩، مما سمى فيما بعد بأحداث الثورة الإسلامية كان أهم وأبرز ملامح حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات قاطبة [١] ولقد أبرز تتابع الأحداث بإيران خلال تلك الفترة ذهولا عاما أصاب ليس فقط صانع القرار السياسى الغربى بل والباحثين والكتاب الغربيين الذين كانوا ينظرون حتى الأمس القريب إلى الإسلام باعتباره قوة تخلف تقف فى وجه التحديث، ولكن ماحدث بإيران قلب كثيرا من الحسابات والمعايير رأسا على عقب خاصة معايير تقدير فاعلية القوى الإسلامية، والجيش، والطبقة العاملة [٢].

ولأن الحدث التاريخى لاينفصل عن سياق من المقدمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ببعديها الداخلى والخارجى، وبمستوييها الجغرافى والتاريخى، فان الباحث وهو فى سبيله لرصد وتحليل أسباب وخصائص الإحياء الإسلامى بإيران خلال السبعينيات لايمكن له -علميا- تجاهل السمات الخاصة للفكر السياسى الإسلامى الذى ساد تاريخيا وهو هنا الفكر السياسى الشيعى كأحد الأسباب التاريخية لحركة الإحياء الإسلامى والتى كانت الثورة الإسلامية أعلى مراحلها، وأيضا، لابد من الأخذ فى الاعتبار عاملى الجغرافيا والتاريخ خاصة التاريخ الإسلامى الأول فى جدلية تأثيره على العقل الإيرانى المعاصر عبر حلقات من الإصلاح والنهضة قادتها المؤسسة الدينية بإيران،[٣] والتى كان للخمينى الدور الريادى فيها خلال السبعينيات وأحيانا قبلها حين يربط الكثيرون بين البداية الحقيقية لمعارضة الخمينى للشاه وبين أحداث عامى ١٩٦٣/٦٢ التى سميت فيما بعد بالانتفاضة الأولى ضد الثورة البيضاء التى أعلنها الشاه، والأسباب الإحيائية بإيران تتداخل مع خصائص حركة الإحياء ومظاهرها لتشكل معا

(*) جدير بالذكر أن هذه الدراسة تقف زمانياً عند أوائل الثمانينات وبالتالى لن ندخل فيها متغيرات أخرى هامة حدثت بإيران خلال النصف الثانى من الثمانينات والتى أبرزها إيقاف الحرب مع العراق، ووفاة الأمام آية الله الخمينى عام ١٩٨٩.

تركيبة فريدة لنموذج إسلامى معاصر مركب فى عناصره ومستوياته. وعليه فإن الباحث قد حاول أن يحلل أسباب وخصائص حركة الإحياء الإسلامى بإيران خلال السبعينيات من خلال مبحثين على النحو التالى:

مبحث أول: ويتناول العوامل المؤدية إلى حركة الإحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات وذلك من خلال التعرض للعوامل التاريخية والجغرافية، والعوامل السياسية- الاقتصادية المتداخلة ثم من خلال الأثر المباشر للزعامة الإسلامية ممثلة فى آية الله الخمينى، وأخيرا يقدم البحث إشارة لأحداث ثورة ١٩٧٩/٧٨ باعتبارها تجسيدا عمليا لحركة الإحياء الإسلامى خلال السبعينيات بإيران.

أما المبحث الثانى: فيتناول خصائص حركة الإحياء الإسلامى بإيران خلال السبعينيات ويتم تناولها من خلال أربعة عناصر،

الأول: يتناول هذه الخصائص عند آية الله الخمينى باعتباره الرمز الرئيسى لحركة الإحياء خلال السبعينيات (ويلاحظ هنا أن الخمينى مثل أكثر من معنى فى وقت واحد فهو سبب للإحياء، وهو مظهر له، وهو أيضا أبرز رموزه وخصائصه)

والثانى: يتناول تلك الخصائص وفقا لما استقر عليه العلماء ومجلس خبراء الثورة الإسلامية أى وفقا للدستور الإسلامى،

أما الثالث: فيتناول الخصائص وفقا لرؤية أول وأكبر تنظيمات الثورة الإسلامية وهو الحزب الجمهورى الإسلامى [٤]،

الرابع: يتناول الخصائص عند التنظيمات الإسلامية الهامشية (مثل مجاهدى خلق) وعند بعض المفكرين الإسلاميين الكبار الذين أثروا فى فكر حركة الإحياء خلال السبعينيات واختار الباحث منهم الدكتور/على شريعتى والدكتور محمد بهشتى.

المبحث الأول
العوامل المؤدية للإحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات

تعددت أسباب حركة الإحياء الإسلامى داخل إيران خلال حقبة السبعينيات بين سياسية واقتصادية وعسكرية ودينية شيعية، إلا أن الباحث انطلاقا من تعقد الواقع الإيرانى وخصوصيته التاريخية سوف يتجه إلى معالجة هذه الأسباب والتى بلغت ذروتها بأحداث الثورة الإسلامية: ١٩٧٨/١٩٧٩ من خلال العناصر التالية:

أولا: الفكر السياسى الشيعى كأحد مصادر الإحياء الإسلامى فى إيران.

ثانيا: تأثير عاملى الجغرافيا والتاريخ فى صعود الإحياء الإسلامى بإيران.

ثالثا: العوامل السياسية والاقتصادية للأحياء الإسلامى فى إيران،

رابعا: الخمينى كأحد العوامل المباشرة للإحياء الإسلامى بإيران.

أولا: الفكر السياسى الشيعى كأحد مصادر حركة الإحياء الإسلامى فى إيران:

لقد كان الفكر السياسى الشيعى وليد ظروف سياسية معقدة فهو لم يظهر هكذا فجأة إذ أنه قديم قدم الإسلام، وبعض الباحثين يرون أنه ولد فى عهد الرسول يوم رجع صلى الله عليه وسلم من حجة الوداع، فوصل إلى بئر خم وخطب فى الناس قائلا"إن الله مولاى وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى من أنفسهم فمن كنت مولاه، فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الحاضر الغائب" هذا الحديث رواه ١٢٠ صحابيا و ١٨٤ من التابعين و ٣٦٠ من أئمة الحديث[٥]. والشيعة لهذا يرون أن هذه دعوة صريحة من الرسول للتشيع لعلى بن أبى طالب حتى فى عهده صلى الله عليه وسلم ولكن أغلب الباحثين يرون أن البداية الحقيقية للتشيع هى تلك التى أعقبت وفاته صلى الله عليه وسلم إثر قرار السقيفة.

وأيا كان الرأى الصحيح هنا فإننا يمكن تحديد العوامل الأساسية التى أدت إلى ظهور الفكر السياسى الشيعى ومفاهيمه السياسية والدينية فى أربعة عوامل رئيسية هى:[٦]

١- **قرار سقيفة - بنى ساعدة -** الذى اتخذه جماعة من المهاجرين والأنصار فى الساعات الأولى لوفاة الرسول بتولية أبى بكر الصديق الخلافة وبدء التجسيد الحركى للتشيع لعلى ولعل هذا القرار هو البداية الحقيقية وأخطر سبب بل لعله الأهم فى الظاهرة [٧].

٢- الاضطهاد السياسى - الدينى وهو اضطهاد مورس على على بن أبى طالب وأهله وأتباعه على مر فترات التاريخ الإسلامى المختلفة وكان الموقف من علاقة الحاكم أو الدولة بالدين هو محور هذا الاضطهاد(٨) والذى تسبب بدوره فى تقويض أنظمة حكم عديدة، الأمر الذى دفع أحد الباحثين للقول بأن دم الحسين كان المعول الذى قوض الحكم الأموى وغيره من أنظمة الحكم التى توالت على البلاد الإسلامية(٩)

٣- عوامل أخرى مساعدة : يضاف إلى العاملين السابقين عوامل أخرى مساعدة ساهمت فى بقاء خلود هذا الفكر وعدم اندثاره منها:

(أ) تميز المذهب الشيعى بالشحنة النفسية والعاطفية.

(ب) للمذهب الشيعى -إضافة لما سبق- خصوصية فى السمات مثل المعاناة والقدرة على التضحية بالنفس التى يتمتع بها أهله والاستعداد للاستشهاد وغيرها من السمات الأمر الذى أسبغ على هذا الفكر صفات ساعدت فى بقائه واستمراريته. فحيث يولد الفكر مظلوما ومحكوما عليه بالإعدام مسبقا يبدأ فى التحصن الذاتى بموانع فكرية قوية تضمن له البقاء أكثر من أولئك الذين يشنون عليه حرب النهاية.. هكذا كان الفكر الشيعى فى مواجهة قوى الحكم المختلفة التى حاولت ضربه وتقويضه بأساليب إرهاب عديدة - فكانت النتيجة عكسية تماما(١٠).

(جـ) من العوامل المساعدة تأتى الظروف الموضوعية التى يعيش فى كنفها أصحاب هذا المذهب، فالمذهب الشيعى كما هو معروف انتشر فى الهند وباكستان وإيران والعراق وصار المذهب الرسمى لبعض هذه الدول وتكاثر أتباعه وتجسدت مبادئه وازدادت رسوخا وإيناعا، وهذه التطورات التى لحقت بالمذهب الشيعى، خاصة فى أبعاده ومستوياته السياسية المختلفة، لايمكن فصلها بحال من الأحوال عن الأوضاع والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة بتلك البلاد خاصة فى فترة العصور الحديثة وبالأخص بعد الحرب العالمية الثانية، حيث نجد أن الطبيعة السياسية والاقتصادية لأنظمة هذه البلاد عكست ظلما واضحا للطبقات الفقيرة بالمجتمع -إيران كمثل- وعكست إرهابا شديدا أيضا- السافاك كمثل- الأمر الذى دعا فلاسفة وزعماء الشيعة الجدد (الأئمة) إلى استرجاع خبرة الماضى ومحاولة تقديمها للحاضر بثوب يتلاءم والظروف والمتغيرات الجديدة، استعادة خبرة الماضى فى بيعة السقيفة ومرورا بثورة الحسين واستشهاده وانتهاء بالظلم السياسى ، كل هذا تجمع ليخلق ثورة شيعية إسلامية فى الربع الأخير من القرن العشرين كما سنرى.

(د) هناك عوامل هامشية يذكرها البعض لتحليل أسباب انتشار وحركية واستمرارية الفكر السياسى الشيعى منها عمق الاحتفالات الدينية وكثرتها لدى الشيعة فاحتفال مثل "يوم استشهاد الحسين" يسبق لدى الشيعة بشهر من البكاء والولولة والتذكر الواعى أحيانا

والعاطفى أحيانا أخرى ويختتم بشهر آخر أيضا، مما أدى إلى زيادة نسبة من يدخلون فى هذا المذهب وإلى عمق القيم الدينية، وتأسيس سمات عامة ومبادئ أساسية تميز الفكر السياسى الشيعى، نذكر منها على سبيل المثال: أنه فكر سياسى معارض، بمعنى أنه كان بعيدا أغلب فترات الحكم الإسلامى عن السلطة السياسية والممارسة السياسية فى الحكم وهذا مادعا البعض إلى القول بأنه كان "من قوى المعارضة الثورية فى الإسلام"[١١]. هذه المعارضة أعطته سمات عامة لعل أهمها الحدة والثورية والاحتجاج المباشر على الأوضاع الخاطئة، ويذكر أيضا له أنه وكنتيجة للاضطهاد السياسى الذى لحق بالشيعة فى بعض العصور الإسلامية ترسب فى عقيدتهم وفى مذهبهم مبدأ عام هو حب التضحية والفداء والشجاعة السياسية النادرة مع التمرد المستمر على ظالميهم أو على كل من يظلم بشكل عام.

ويرى مفكرو الشيعة وفلاسفتها أنهم يعبرون عن الاتجاه الإسلامى الصحيح وذلك لأنهم لم ينحرفوا أو يعدلوا فى وصية الرسول التى نصت على المبايعة لعلى بن أبى طالب وترشيحه للخلافة من بعده، وأن "السنة" هم الذين حرفوا فى هذه الوصية.. من ثم هم الذين يعبرون عن الاتجاه الإسلامى الصحيح. إن هذا الاقتناع خلف آثارا على مبادئ هذا الفكر، إذ خلق مايمكن أن نسميه بالاقتناع الكامل بما يؤدونه من ممارسات، هذا الاقتناع الذى دفعهم فى أغلب الأحيان إلى الاصطدام بالسلطة الحاكمة التى كان يزلزلها قوة وعمق ذلك الاقتناع وكانت تحاول تشويه مذهبهم بكافة الطرق لا عن إيمان بالدين الإسلامى أو حبا لله ولرسوله ولكن عن كراهية لهؤلاء القوم الذين دحضوا كل المزاعم التى قيلت عنهم بتمسكهم بدينهم ودفاعهم عنه والاستماتة فى سبيله.

ويرى البعض فى هذا الصدد أن الفكرة السائدة كانت أن أهل السنة والمعتزلة وحدهم قاموا بالدفاع عن فلسفة الإسلام المعبرة عن أصالته تجاه أهل الفلسفات الأخرى من مسيحيين ويهود وملاحدة بينما عمل الشيعة أن تهاجم فقط المجموعة الإسلامية وأن تناقض آراءها وهذا خطأ كبير فقد كان علماء الشيعة المعتدلة فى عصرهم الأول كما كانوا فى عصرهم الأخير مشاعل مفسرة لروح الإسلام تجاه أعدائه فوقفوا بالمرصاد للوثنية والمسيحية واليهودية والملاحدة وغلاة الشيعة أنفسهم وشاركوا علماء أهل السنة والمعتزلة فى إقامة البناء العقائدى الإسلامى متكاملا متناسقا ومن الثابت تاريخيا أن مدرسة جعفر الصادق وعالمها الكبير هشام بن الحكم قد قامت بالدور الأكبر فى هذا السبيل[١٢].

(٤) المفاهيم العامة للفكر الشيعى: استكمالا لمبادئ الفكر السياسى الشيعى يرصد البعض عددا من المفاهيم العامة التى تروج داخل الفكر الشيعى وتعبر عن دلالات مهمة لاتزال معاصرة وحملتها معها حركات الإحياء الإسلامى فى السبعينيات وتبدت فى سلوكها السياسى ومنها:

(أ) العصمة: أى أن الأئمة "الاثنى عشر" معصومون من كل خطأ ولكن يرى البعض أن هذا غير صحيح ويُروَى عن الامام على رضى الله عنه قوله" لاتكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل فانى لست آمن أن أخطئ" وهناك أيضا موقف الحسين الذى كره صلح أخيه الحسن مع معاوية قائلا "لو جزأنفى لكان أحب إلى مما فعله أخى" ويرى البعض أنه لو كان لعلى كل هذه العصمة والعلم ببواطن الأمور وخفاياها لتغير وجه التاريخ ولما قبل التحكيم ولدبر الحروب خيرا مما دبر فإن قيل إنه علم وسكت وتصرف وفق القدر فهو خاضع للظروف خضوع الناس تتصرف فيه حوادث الزمان كما تتصرف فى الناس والرسول الذى سبق أن قال "لوكنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ومامسنى السوء"[١٣].

(ب) المهدى: والمقصود به عند الشيعة الرجل الذى هداه الله فاهتدى والذى لايزال غائبا بين الناس وسيظهر فيملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما وجورا وهو "محمد بن الحسن العسكرى" المعروف بالمهدى الذى اختفى نحو ٢٦٠هـ ولا يزال مختفيا وكان الكثير من الشيعة يرون أنه لاتقوم دولة الإسلام مرة أخرى إلا بظهور المهدى ولكن هناك فلاسفة وزعماء شيعة يرون العكس تماما فهذا آية الله الخمينى يرى أن الأنتظار دون التحرك لإقامة حكومة إسلامية أسوأ من نسخ الإسلام وهناك فرق شيعية تعارض هذا المبدأ مثل الزيدية.

(جـ) الرجعة: وتعنى أن الله سوف يرجع للحياة الدنيا بعد عودة المهدى قسما من الأموات منهم الرسول - وعلى والحسن والحسين - وباقى الأئمة وكذلك بعض خصومهم مثل أبوبكر وعمر وعثمان وأن المهدى سوف يعذب من عذب الشيعة من قبل.

(د) التقية: وتعنى لدى الشيعة كتمان الحق وكل مامن شأنه إلحاق الضرر بهم مثل موقف الشيعة من أبى بكر وعمر وبصفة خاصة موقف على بن أبى طالب وموقف الحسن من معاوية كل هذا مايسمى تقية أى سكوت على الظلم لحماية النفس من الضرر ومن هذا يقول الإمام جعفر الصادق "من لاتقية له لادين له" ومما هو جدير بالذكر أن الخمينى قد أفتى بتحريم "التقية" خاصة إبان الثورة الإسلامية عامى ٧٨ -١٩٧٩.

وما يود الباحث التأكيد عليه فى نهاية هذا المبحث، هو أن هذه الأصول الفكرية والسمات الخاصة بالفكر السياسى الشيعى (أى الفكر المتعلق بالسلطة السياسية) قد لعبت دورا رئيسيا ضمن منظومة من العوامل الأخرى، فى إلهام حركة الإحياء الإسلامى فى إيران بتنظيماتها وقواها المختلفة - وخاصة حركات الإحياء الإسلامية التى يقودها الفقهاء- وفى تصعيد أدائها السياسى طوال حقبة السبعينيات على الرغم من الضربات الاجهاضية المتتابعة التى كان الشاه السابق وأجهزته تخص بها حركة الإحياء الإسلامى إلى أن كانت ثورة ١٩٧٨/١٩٧٩، والتى كانت المحصلة الأخيرة لفاعلية البعد التاريخى وتأثيراته المباشرة على ديناميات حركة الإحياء.

ثانيا: العوامل الجغرافية والتاريخية المؤثرة فى حركة الإحياء الإسلامى بإيران:

تحتل إيران موقعا جغرافيا فريدا أثار بانتظام وعلى امتداد حقب تاريخية متعاقبة أطماع المحيطين بها لتأثيره على أمن المنطقة ككل وعلى حرية الحركة والملاحة فى هذا الجزء من العالم المؤدى إلى المحيط الهندى وتزداد أهمية إيران أكثر إذا مانظرنا إليها جغرافيا وتاريخيا من الداخل فإيران تتألف بحدودها الحالية من بيئات وتركيبات جغرافية متنوعة للغاية.(١٤) وسوف ينقسم الحديث فى هذا الجانب إلى عوامل جغرافية وأخرى تاريخية.

١- **العوامل الجغرافية:** يتميز موقع إيران الجغرافى بخصائص فريدة، ففى الوسط هضبة صحراوية كبرى(٥٠٪ من مساحة البلاد) تحيط بها مجموعة من الجبال متفاوتة الارتفاع والمناخ على هيئة عدد من السلاسل فجبال البرز من الشمال الغربى إلى نواحى الجنوب الشرقى والمرتفعات الشرقية، من الشرق (لجستان). ولقد أثر هذا الوضع الجغرافى على تاريخ تكوين السلطة المركزية فى إيران وفى اتجاهاتها تأثيرا بالغا، ففى ظل مثل هذا الوضع حيث لايمكن لوسط البلاد أداء أية حركات محورية تجذب الأطراف الأخرى فى سلطة مركزية واحدة، لعبت حافات الهضبة الدور الأول فى تاريخ إيران فكانت السيطرة على هذه الحافات هى السبيل الوحيد أمام أية قوة بشرية لأن تفرض سيطرتها على عموم البلاد فمن غير الالتفاف حوالى الهضبة لايمكن انشاء أية سلطة مركزية، وتدل مواقع العواصم العديدة (برسبولس، هيكا تومبيلس، تبريز، أصفهان، شيراز، طهران) على اتجاهات حركة الالتفاف هذه، ومن هنا أصبح التوسع وفرض الهيمنة السياسية والثقافية والعقائدية والعسكرية على شعوب حوافى الهضبة الوجه الحقيقى لما عرف بحركة توحيد إيران، هذا وتبلغ مساحة إيران حوالى ٦٢٧٠٠٠ ميل مربع أى أنها تبلغ أكثر من خمسة أضعاف مساحة بريطانيا وإيطاليا وتساوى مساحة تكساس ونيومكسيكو وأريزونا وكاليفورنيا وأطول حدود إيران هى حدودها فى الشمال مع الاتحاد السوفيتى وفى الغرب مع العراق ولكنها تشترك فى حدود أيضا مع تركيا فى الشمال الغربى ومع أفغانستان وباكستان فى الشرق. أما حدود إيران الجنوبية فتسير بمحازاة الخليج. وتبلغ مساحة الصحراء كما سبق القول أكثر من ٥٠٪ من مساحتها الكلية ويقع الكثير من المناطق الصحراوية فى وسط البلاد كما سبق الإشارة ويعيش السكان المستقرون فى حوالى ١٠٪ من المساحة الكلية وتتوزع جماعات السكان حول الأطراف الغربية والجنوبية والشمالية من البلاد وفى الماضى لم تكن للصحراء وسلاسل الجبال القاسية التى تقع بالبلاد شبكة اتصالات وإدارة موحدة إلا أن ذلك قد تم فى العقود القليلة الماضية.

وارتفع عدد سكان إيران من ٩٫٦ مليون نسمة فى عام ١٩٠٠ إلى ١٤٫٩ مليون فى عام ١٩٤٠ ووصل عددهم فى الاحصاء الأول فى عام ١٩٥٦ إلى ٢٧٫١ مليون نسمة وارتفع فى عام ١٩٧٦ إلى ٣٣٫٦ مليون نسمة ويجعل هذا من إيران إحدى الدول الرئيسية فى المنطقة من

حيث عدد السكان وأكبر بكثير من عدد سكان أى من دول الشرق الأوسط النفطية الأخرى فالجزائر ١٧٫٣ مليون نسمة والعراق ١١٫٥ مليون وفق أرقام ١٩٧٦[١٥]. ولقد ظل التوازن بين عدد السكان الريفيين والمدنيين حتى الثلاثينيات مستقرا نسبيا، ٢١٪ من السكان فى القطاع المدنى ولكن ما أن حل عام ١٩٥٦ حتى ارتفعت هذه النسبة إلى ٣١٪ عام ١٩٦٦ و ٤٧٪ عام١٩٧٦، وفى العام ١٩٧٦ كان عدد السكان ٣٧٫٢ مليون منهم ١٥٫٧ مليون يعيشون فى المناطق المدنية و ١٧٫٩ مليون فى المناطق الريفية وتشير التقديرات الرسمية إلى أن عدد السكان الكلى سيبلغ ٥٣ مليونا فى حلول العام ١٩٩٢ حيث سيكون ٥٧٪ من السكان من القطاع المدنى[١٦].

٢- **العوامل التاريخية:** يترابط مع الجغرافيا والتركيب السكانى السابق عامل التاريخ والذى سبق الإشارة إلى أحد جوانبه فى الجزئية السابقة المتعلقة بالفكر السياسى الشيعى، والتاريخ الذى يقصده الباحث هنا هو تاريخ وصول الإسلام إلى إيران وأشكال الصراع بين أصحاب الديانات التى كانت موجودة وقتذاك وبين الإسلام والذى أثر بشكل مباشر على تطور تاريخ إيران الحديث وعكس نفسه على مجمل الأداء السياسى منذ اعتلاء الشاه السابق للعرش فى ١٧ سبتمبر ١٩٤١ وحتى سقوطه عام ١٩٧٨[١٧].

يعود تاريخ علاقة إيران (فارس قديما) بالإسلام عندما تلقى كسرى امبراطور فارس دعوة الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى الدخول فى الإسلام بغضب شديد وضرب بالرسالة التى حملها رسول من عند رسول الله(صلى الله عليه وسلم) الأرض وكانت دولته يومذاك على عبادة تسمى (الزراد شتية الثنوية) وتتابعت الفتوحات وفتحت إيران على يد سعد ابن أبى وقاص إلا أنه بقيت رغم الفتح نسبة مهمة من أهل فارس فى الصف المعارض للإسلام وتمثلت فى رجال البلاط السابقين، وعدد من حكام الأقاليم وكبار الدهاقين والقضاة وكان هؤلاء هم الذين كونوا فيما بعد حركات الرفض والصراع بين الديانات فى إيران وذلك لأن الأسرة الساسانية كانت تستغل الديانة الزرادشتية استغلالا سياسيا فى إخضاع الشعب فلما جاء الإسلام تلاشت دولتهم وترك ذلك فى نفوس من تبقى منهم نزعات انتقام تاريخية شكلت فيما بعد ماعرف بالشعوبية[١٨].

ويبدو أن التاريخ الحديث لإيران حمل ذات المعانى ولكن بدرجات متفاوتة نسبيا وتبدى ذلك فى الصراع الطويل الذى سبق الثورة الدستورية بإيران عام ١٩٠٦ حين قننت الدولة الصفوية المذهب الشيعى كمذهب رسمى لإيران ثم ماتلى الثورة الدستورية من صراع سياسى بين القوى الدولية الطامعة فى بترول إيران (بريطانيا-روسيا) من جانب وصراع القوى المحلية على السلطة بالتحالف مع إحدى الدول الكبرى من جانب آخر، هذا ولقد استمر الحكم مع أسرة كاجار حتى استيلاء رضا خان على السلطة عام ١٩٢٥ بعد القضاء نهائيا على أسرة كاجار

وتم تسليم السلطة إلى محمد رضا (الشاه السابق لإيران) فى ١٧ سبتمبر ١٩٤١، ولقد كان للمؤسسة الدينية دور بارز خلال تلك الفترة من الصراعات وكان للإسلام التاريخى، وللمفهوم الشيعى له على وجه التحديد، الدور الأكبر.

أما الارتباط بين حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة بإيران وبين المؤسسة الدينية الشيعية فقد تصاعد وتميز فى أثناء حكم الشاه السابق وتحديدا بعد أزمة مصدق عام ١٩٥٢ عندما تحالف آية الله كاشانى مع مصدق - فى بداية الأمر - ضد الشاه ثم عندما رأى وفق تفسيره أن حركة مصدق فى تأميم النفط ليست إسلامية خالصة، رفض التعامل معه فى نهاية الأمر فقضى على الحركة وعاد الشاه ومعه جهاز السافاك وأجهزة المخابرات الأمريكية وقبضت على مصدق واغتيل وزير خارجيته وباقى أعضاء الجبهة الوطنية التى مثلها. ووفقا لما قاله الشاه بعد ذلك أنه إذا كان "النفط هو أس المشاكل فلتحمه عدة شركات تابعة لعدة دول بدلا من أن تحميه شركة واحدة وليعقد الاتفاق (اكتوبر ١٩٥٤) وليتم الارتباط والزواج السياسى الأبدى مع أمريكا[١٩]، وتم ذلك بالدخول فى الحلف المركزى (١٩٥٨) وبمحاربة الحركة الإسلامية فى مشاعرها وأمانيها بالاعتراف بإسرائيل فى ٢٣يوليو ١٩٦٠.

وعلى الرغم من مظهر الاستقرار الخارجى الذى ساد خلال الستينيات والسبعينيات من حكم الشاه إلا أن بعض الأحداث كانت نقاطا فارقة فى تاريخ إيران السياسى ولعل أحداث شهر يونيو ١٩٦٣ التى قتل فيها عدة آلاف بعد محاولة الشاه تطبيق ما أسماه (بالثورة البيضاء) فتصدى له رجال الدين وعلى رأسهم وقتذاك آية الله الخمينى رافضين تغيير الهوية الإسلامية للبلاد ولعلها كانت أهم تلك النقاط الفارقة لأنها أبرزت الدور الهام الذى ستلعبه المؤسسة الدينية فى تحديد مستقبل إيران وهى مؤسسة غير قابلة للانضواء تحت لواء الشاه[٢٠].

وبالرغم من وضوح دلالات ماحدث عام ١٩٦٣ التى تثبت خصوصية دور الدين ومؤسسة العلماء الشيعة فى قيادة الحركة الجماهيرية التى هى بالأساس حركة إحياء إسلامى وفقا لما استقر عليه البحث فى الجزء النظرى، فإن البعض من الماركسيين الإيرانيين الذين اختلفوا مع الثورة رأوا عكس ذلك تماما وحللوا التاريخ وفقا لمنظورهم الذى ظل قاصرا باستمرار عن استيعاب حركة الإسلام سواء فى مصر أو فى إيران ففى رأى أحد هؤلاء أن قيادة المؤسسة الدينية بإيران لثورة ١٩٧٨/١٩٧٩ جاءت كرد فعل ولم تكن أصيلة وأنها بالتحديد جاءت نتيجة للأسباب الاقتصادية، ولإخفاق قوة الطبقة العاملة.[٢١]ومن الملاحظ تاريخيا أن استقلالية وفعالية المؤسسة الدينية فى إيران كانت أقوى منها فى مصر، ومن ثم القول بأن قيادة المؤسسة الدينية الشيعية لم تكن أصيلة، قول غير مقبول علميا خاصة بالنسبة لإيران، وإن كان من الجائز قبوله- كما سنرى فى الفصل الرابع - بالنسبة لمصر لأن المؤسسة الدينية الرسمية بها غير مستقلة وعديمة الفاعلية.

إن إيران (سياسيا) عام ١٩٧٨ كانت بالفعل، كما يقول الصحفى الإيرانى الشهير أمير طاهرى تدخل مرحلة من الانحطاط السياسى، حيث هيكل النظام السياسى غير مهيأ لاستقبال المطالب العامة والضغوط الشعبية، وأن الحياة السياسية فى إيران لايمكنها أن تظل طويلا تلهث خلف الانجازات الاقتصادية، (٢٢) وذلك النظام السياسى كانت سمته الرئيسية الفساد السياسى من ناحية والقمع والقهر من ناحية ثانية، ومع تصاعد قضايا التغير الاقتصادى والسياسى أهمل الشاه التنمية السياسية وقصر اهتمامه على التنمية الاقتصادية المحدودة، إن الرصد التاريخى السابق يؤكد بالفعل أن إيران وصلت مع عام ١٩٧٨ وبعد سياسة متعددة الأدوار ومتناقضة إلى وضع أصبح فيه الشاه مجسدا بحق لمأزق العوامل الجغرافية والتاريخية حيث تحاصره (الجغرافيا) التى فرضت عليه مركزية شديدة وهجرات ريفية محبطة وثائرة بانتظام مع مشاكل حضرية معقدة، (والتاريخ) ممثلا فى الإسلام والدور القيادى للمؤسسة الشيعية وبروز آية الله الخمينى بعد ثورة ١٩٦٣ فكان طبيعيا أن يتفاعل العاملان: الجغرافيا والتاريخ ليحولا الشاه إلى ما"يشبه الصنم الذى يتحكم فى دولة مترامية الأطراف على الرغم من أن أقل ضربة من فأس ثائرة كفيلة بتحطيمه(٢٣) وهو ماحدث بالفعل ولكن مع تداخل أسباب أخرى.

ثالثا: العوامل السياسية والاقتصادية المؤدية للإحياء الإسلامى بإيران:

ساهمت الأوضاع السياسية والاقتصادية (داخليا وخارجيا) فى دفع حركة الإحياء الإسلامى على مستوى سلوكها السياسى بكافة صوره داخل إيران خلال حقبة السبعينيات، خطوات واسعة للأمام وكانت الثورة الإسلامية هى أعلى مراحل ذلك الدفع(٢٤) وتتحدد الأسباب السياسية والاقتصادية فى أربعة أسباب على النحو التالى:

(١) أسلوب الحكم الاستبدادى، وعمليات التحديث.

(٢) إخفاق محاولات التنمية الاقتصادية.

(٣) فساد القيادة السياسية.

(٤) فساد مؤسستى السافاك والجيش وإخفاقهما فى فرض سياسات النظام، وفى تفصيل هذه الجوانب يتضح الآتى:

١- أسلوب الحكم الاستبدادى وعمليات التحديث كسبب للإحياء: بعد نجاح الثورة الإسلامية بإيران تساءل البعض فى دهشة عن كيفية حدوث ثورة كانت هى قمة الإحياء الإسلامى ليس فى إيران فحسب بل، فى العالم الإسلامى، كيف أمكن حدوث مثل هذه الثورة ضد شاه كان يسيطر على جيش من ٤٠٠ الف مقاتل وقوة بوليسية هائلة فى مثل قوة السافاك فضلا عن كافة وسائل الاعلام، وحزب سياسى واحد تحت قبضته، فوق هذا حدثت الثورة فى فترة نمو اقتصادى دائم استخدم فيه دخل النفط المرتفع فى بناء هيكل تحتى قوى

وكان النشاط الاقتصادى قد أدى إلى ارتفاع فى مستوى المعيشة وإلى تنمية البرنامج التعليمى وإلى الحصول على كثير من السلع الاستهلاكية الحديثة، وفى أوائل السبعينيات عندما ازداد دخل النفط إلى أربعة أضعاف زادت ثقة الشاه بأنه قد أصبح الآن فى وضع يحقق فيه خلق المدينة العظمى مما سيجعل إيران واحدة من القوى الخمس الكبرى فى العالم.

بيد أن تحليلا أوليا لأسباب الثورة وبالتالى لأسباب الإحياء يظهر عددا من الحقائق من قبيل

(أ) فقدان أسرة الشاه لجذور الشرعية السياسية.

(ب) أسلوب الحكم الاستبدادى.

(جـ) إخفاق عمليات التحديث التى قام بها الشاه.وفى تفصيل هذه النواحى يتبين الآتى:-

(أ) فقدان أسرة الشاه لجذور الشرعية السياسية: إن عائلة الشاه التى استولت على الحكم فى سنة ١٩٢٥ لم يكن لها جذور عميقة فى الشرعية وقد تم إعادة الشاه بعد تأميم البترول فى سنة ١٩٥٣ عن طريق انقلاب عسكرى أعدته المخابرات المركزية الأمريكية ولم يساعد هذا على زيادة شرعية الحكم بل أقنع الكثيرين "باغتصاب" الشاه وعائلته، للحكم،.

(ب) أسلوب الحكم الاستبدادى: يلاحظ الباحث أن أسلوب الحكم الاستبدادى لم يحبب الشاه لأحد، إلا لأولئك الذين استفادوا منه بشكل مباشر، حتى الاصلاحات نفذت بقسوة زائدة فمعالجة التضخم مثلا (والتى حدثت كنتيجة للنمو السريع وسياسة الإنفاق وتغير الحدود التى اتبعتها الحكومة) أتت عن طريق فرض تخفيض الأسعار فرضا على التجار مما أدى إلى فرض الغرامات ووضع الآلاف فى السجون ثم أدارت الحكومة وجهها فجأة نحو سياسة مناقضة لسياستها السابقة وأوقفت الكثير من المشاريع مما أدى إلى ركود اقتصادى عام. بحيث وجدت العائلات المتوسطة نفسها غير قادرة على شراء ذلك البيت أو السيارة التى كانت تحلم بها [٢٥].

(جـ)إخفاق عمليات التحديث: من الثابت أن هذا الإخفاق يعود إلى بداية الستينيات عندما حاول الشاه الاصلاح الزراعى والاجتماعى أو ما سمى بسياسة الثورة البيضاء، فلقد أدت هذه المحاولات إلى إحباط الكثير من آمال أولئك الذين استلموا قطعة من الأرض حيث وجد أن ٧٠ ٪ لم يستلموا مايكفى لحالة الكفاف وبقى ١٫٢ مليون من العمال الزراعيين بدون أرض وبالرغم من التوزيع ظل ١٪ من الملاك يملكون ٢١٪ من الأرض وأدى تحديث الانتاج الزراعى إلى إدخال أحسن الأراضى ضمن تلك المشاريع مع تفتت الملكيات الصغيرة وطرد آلاف الفلاحين من مصادر رزقهم.

اتبعت نفس الأساليب فى المدن حيث أرسلت الجرافات لهدم البيوت الفقيرة والمناطق العمالية فى سبيل بناء الشوارع الجديدة مما أدى إلى بداية الثورة عام ١٩٧٧ حيث كان رد

فعل النظام عنيفا خاصة ضد رجال الفكر الذين أخذوا يطالبون بالحقوق المدنية، وابتدأت مرحلة جديدة وخطيرة لمعارضة النظام من رجال الجامعات إلى رجال المساجد بحيث أخذت الحركة اتجاها راديكاليا ثوريا فى يناير١٩٧٨، حين حدثت أول تظاهرة قام بها طلاب المعهد الدينى فى قم وكان سببها مقالا فى جريدة "اطلاعات" ضد شخصية آية الله خمينى، وأدت وسائل القمع الشديدة إلى سلسلة من التظاهرات الدامية لم تتوقف حتى دخول الخمينى منتصرا فى ٣١ يناير ١٩٧٩ وأثبت رجال المساجد أنهم يملكون قاعدة سياسية هائلة تتركز حول المسجد وأثبتوا مقدرتهم على تحريك وتعبئة الجماهير.

ومن وجهة نظر البعض أن الصراع الأساسى بين الشاه والأئمة كان صراعا بين التحديث والتقليد، بين العلمانية والثيوقراطية، وجد الأئمة فى كل ما أدخله الشاه من اصلاحات تهديدا لسلطتهم؛ فعلمنة القوانين والمحاكم مثلا اعتبر انتهاكا للاحتكار التربوى الذى كان قد مارسه رجال الدين عبر العصور، وإعطاء المرأة حق الانتخاب للجان المحلية جعل الخمينى يصرح أنه محاولة لافساد عفاف المرأة الإيرانية، كما اعتبر قانون توزيع الأراضى والذى شمل ملكية الأوقاف انتهاكا لقدسية الملكية الخاصة وتعديا على استقلالية المساجد[٢٦]. ووصف الخمينى الشاه فى عدة مناسبات بأنه ليس سوى "عميل مأجور للولايات المتحدة والصهيونية". وعندما أعطت الحكومة الأمريكيين فى إيران حق المحاكمة فى محاكم أمريكية اعتبر الخمينى هذا القرار إهانة لإيران وللمسلمين جميعا وأنها إحدى وسائل إضعاف المسلمين بطعن عقيدتهم وردد الخمينى هذه الأفكار بواسطة الرسائل والشرائط المسجلة التى كانت تنتشر عبر البلاد بواسطة الشبكة السرية التى نظمت حول المساجد.

حاول الشاه فى اواخر عهده ألا يكون متصلبا واستجاب لبعض مطالب المعارضة فأغلق مثلا نوادى القمار والنوادى الليلية واستحدث وزارة للشئون الدينية وأطلق سراح بعض رجال الدين من السجن كما أنه استجاب لبعض مطالب المعارضين ملغيا مراقبة الصحف وسمح ببعض حرية المناقشة فى البرلمان وغيرها من الإصلاحات الرمزية ولكن هذا الإذعان جاء متأخرا، وبالنسبة للخمينى وأتباعه كان حكم الإعدام على الشاه قد صدر منذ مدة طويلة، وحسب رأى البعض لم يكن الشاه حاسما فى تصرفاته وكان فى الأزمة ينتظر التعليمات من الولايات المتحدة إلا أن صانعى القرار هناك كانوا فى حيرة من أمرهم أيضا فبينما كانت وزارة الخارجية تنصح بالمرونة، كان مجلس الأمن فى البيت الأبيض ينصح بالشدة[٢٧].

(٢) محاولات التنمية الاقتصادية كسبب للإحياء: يمكن القول أن محاولات التنمية الاقتصادية التى قام بها الشاه ساهمت بشكل غير مباشر فى تفجير طاقات الإحياء الإسلامى ضده، فحين ارتفعت أسعار النفط عام ١٩٧٤ إثر حرب اكتوبر ١٩٧٣ ارتفع بالمقابل الدخل القومى لإيران[٢٨] وقام الشاه الذى كان مؤمنا بكل مايقدمه الغرب إلى البدء فى برنامج كبير

للتنمية الاقتصادية وفق النمط الغربى مما استوجب معه إعادة ترتيب عناصر البناء الاقتصادى الداخلى وأدى القضاء على النظم التقليدية عام ١٩٧٦ إلى خلق نظم سياسية بديلة لاتستطيع أن تؤمن التكيف مع المتغيرات الجديدة التى تقع، وقد بدا أن هذه التغيرات ليست إلا ممارسات عقيمة وجهدا خاويا لايستطيع أن يجذب دعم الشعب إلا حفنة ضئيلة من التجار والمثقفين المستفيدين من هذا المشروع الاقتصادى الجديد. ولقد أدت الانفاقات الهائلة التى أنفقها الشاه لجعل إيران "يابان الشرق الأوسط" إلى أن أصبحت القوة أكثر تركيزا، بل جعلت النظام يستند بدرجة أكثر إلى بيروقراطية متخلفة ومتخمة بطاقة عاتية من فساد لم يسبق له نظير، إلى جانب ذلك فقد ضلت التنمية الطريق إلى الاستخدام الأمثل للموارد وفى هذا الصدد نجد أن الخطأ الأساسى، من وجهة نظر البعض، الذى وقع فيه الشاه أثناء عملية التنمية هو اتجاه نظامه إلى الاستفادة من كثافة رأس المال وليس من كثافة اليد العاملة فى تأسيس المشروعات الاقتصادية . وارتباطا بذلك هناك مال وفير وسلع مستوردة أكثر، بحيث أدى هذا الوضع إلى غياب العدالة الاجتماعية بالإضافة إلى ذلك فقد أدى نقص العمالة الماهرة فى إيران إلى استيراد العمالة الجماعية من الهند وباكستان وكوريا الجنوبية، ولقد أدى وجود هذه العمالة إلى إثارة التوترات ، كما أدت كثافة رأس المال المشاركة فى التنمية وبناء المشروعات الجديدة واستيراد السلع، إلى التعجيل باندفاع حركة جماهيرية للسكان من القرى إلى المدن وعلى وجه الخصوص إلى العاصمة طهران.

لقد تبدت آثار هذه الاندفاعة من الريف إلى المدن فى عشرين سنة (١٩٥٦-١٩٧٦) نمت فيها طهران من ٥ر١ مليون نسمة حيث كانت الزيادة ٢٠٠٪ تقريبا وزادت أصفهان من ٢٥٠ر٠٠٠ إلى ٦٧٠ر٠٠٠ وسجلت تبريز والأهواز ومشهد وشيراز ذات الزيادة، وظل أغلب المهاجرين بلا عمل فى المدن والعواصم وبلا مأوى أو خدمات ومن ثم تكاثرت المناطق المتخلفة وضاع تماسك المجتمعات الريفية ومع ذلك وفقا لبعض الآراء ظلوا مسلمين شيعيين يستجيبون لدعوات قادتهم الدينيين المعادين للشاه[٢٩] وفضلا عن ذلك فقد كان معظم السكان تحت سن العشرين هم فى الوقت نفسه الذين يعيشون فى المناطق المتخلفة وقد التحقوا بالمدارس والجامعات، حيث كان السافاك ينتظرهم وهى ظروف أدت إلى إبراز نزعة الاحتجاج الشيعى.

وفى حين حافظت الجماهير على أيديولوجيتها الموروثة عملت السلطة السياسية على الغرق فى تقنية الغرب وحضارته، ولقد استطاعت أيديولوجية الاستهلاك أن توجد معادلاتها الثقافية، فالتاريخ فى البرامج المدرسية هو "تاريخ أوروبا والجغرافية أوروبية، والجامعة سفينة لنقل الوعى الأوروبى، والأدب ممسوخ بهموم ليست همومه ومناهج التدريس عمومًا تنمى الحفظ على حساب البحث، إن خلق الأسواق دمر الوعى وولد العناصر الاقتصادية والثقافية القادرة على الدوام أن تنتج غربة عن الوطن وثقافته"[٣٠] وفضلا عن ذلك فإن محاولات

التنمية الاقتصادية لم تكن عادلة حتى فى حدها الأدنى، فلقد كانت هناك طبقة أخرى لم يكن لها أى نصيب يذكر فى عملية التنمية الاقتصادية منذ برامج الاصلاح الزراعى "الثورة البيضاء" عام ١٩٦٣ وهى طبقة الفلاحين، فلقد كانت تعيش تحت الحد الأدنى من الفقر، فعلى سبيل المثال تشير الاحصاءات إلى أنه عام ١٩٥٩ بلغت الهوة بين دخل سكان الريف ودخل سكان الحضر ١٣ر٢٪، وفى عام ١٩٧٢، اتسعت هذه الهوة لتصل إلى ٢١ر٣٪ (على الرغم من اصلاحات الشاه الزراعية).

والجدول التالى يبين فئات الدخل فى الريف الإيرانى عام ١٩٧٢: (دخل الفرد فى الريف الإيرانى لعام ١٩٧٢-" دولار أمريكى للفرد الواحد")[٣١].

الدخل - الفئة	متوسط الدخل	النسبة المئوية من سكان الريف
أكثر من ٤٠٠	١٠٠	١.٢
٢٠٠ - ٤٠٠	٣٠٢	١٩.٢
١٠٠ - ٤٠٠	١٣١	٣٢.٩
أقل من ١٠٠	٧٠	٤٦.٧

معنى هذه الأرقام أنه بعد مضى حوالى عشر سنوات من تطبيق إصلاحات الشاه الزراعية كان مايقرب من ٨٠٪ من أفراد الريف الإيرانى يحصلون على مايقرب من ٢٠٠ دولار فقط فى العام وحوالى نصف سكان الريف لايزيد دخل الواحد منهم على ٧٠ دولارا فى السنة.

وربما تكون إحصاءات نفقات الاستهلاك ذات دلالة، إذ أظهرت دراسة أجريت عام ١٩٦٩، أن نسبة ١٠٪ من إجمالى عدد السكان فى إيران كانت تستهلك ٥ر١٥٪ أى نسبة ٢٠٪، فقط من السكان كانت تستهلك حوالى نصف الاستهلاك العام، بينما ٨٠٪ من السكان يستهلكون النصف الباقى. وفى عام ١٩٧٦، أصبحت نسبة ١٠٪ من السكان تستهلك وحدها نصف إجمالى الاستهلاك.

تعنى هذه الأرقام باختصار أن نسبة الـ ١٠٪ هذه، والتى قد لايزيد عدد أفرادها على ٥ر٣ مليون نسمة هم الذين استفادوا من الازدهار النفطى فى إيران. وإذا كانت هذه هى حقيقة التفاوت فى نفقات الاستهلاك على مستوى المجتمع الإيرانى ككل، فان الهوة كانت شديدة أيضا بين نفقات الاستهلاك فى الريف ومثيلتها فى المدن. فبينما كانت هذه النفقات متساوية تقريبا فى عام ١٩٥٩، قفز استهلاك طهران العاصمة وحدها إلى حوالى نصف استهلاك المناطق الريفية مجتمعة فى عام ١٩٧٥.

ويكفى أن نعرف بهذا الصدد أنه فى الوقت الذى قدر فيه معدل إتفاق الفرد الواحد من مجموع ٦٠٪ من سكان الريف بأقل من ١٥٠ دولارا فى العام، قضى حوالى نصف مليون إيرانى اجازاتهم عام ١٩٧٧ فى أوروبا وأمريكا الشمالية حيث أنفقوا مايربو على مليونى دولار، معنى ذلك أن أقلية ضئيلة فى المجتمع الإيرانى (لايزيد عددها على ٣ر٥ مليون نسمة) استأثرت بالنسبة الكبرى من الدخل القومى وإجمالى الاستهلاك، بينما كانت اغلبية الشعب الإيرانى، وخاصة فى الريف تعيش حد الكفاف [٣٢].

مما سبق نخرج بنتيجة هامة وهى أن أية دولة كى تعيش متجاوزة أزمة اقتصادية قد تتعرض لها، تحتاج لأن تكون لها قاعدة اجتماعية وأن تتمتع بتأييد طبقة كبيرة إلى حد بعيد، وقد أخفق الشاه على الرغم من الإيرادات النفطية الهائلة فى أن يحصل على القاعدة الاجتماعية الضرورية، وهو لم يخفق فقط فى كسب المثقفين والبروليتاريا، إنما نفذ أيضا سياسات اقتصادية اجتماعية وسعت صفوفهم بصورة جذرية بدلا من أن تزيل معارضتهم السابقة، وعلاوة على هذا فإنه فى عام ١٩٧٥ بدأ مساراً قدر له أن يضعه فى صدام مباشر مع تجار الأسواق والمؤسسة الدينية القوية، وهكذا عندما أصابت البلد أزمة اقتصادية حادة فى الفترة ١٩٧٥-١٩٧٧، وجد النظام نفسه معزولا ومحاصرا من جميع النواحى، وقد لخص الشاه نفسه- فى كانون الأول (ديسمبر) ١٩٧٨- مأساة تفكك حكمه عندما سأله مراسل أجنبى أين هم مؤيدوه، هز كتفيه وأجاب: "فتشنى" [٣٣].

وكان طبيعيا أن تنعكس هذه الأوضاع على المؤسسة الدينية التى يقدرها البعض بـ ١٥٠ ألف رجل دينى شيعى منتشرين بأنحاء إيران ويرتبطون بمدينة(قم) برباط روحى وتنظيمى شديد التماسك، كان لابد أن تتولد لديهم ردود أفعال على هذه التنمية ومن الطبيعى أن تتفاوت مواقفهم إزاءها. ولقد لخص أحمد الخمينى نجل آية الله الخمينى فى خطاب له ألقاه بعد الثورة مباشرة، مواقف رجال الدين تجاه التنمية التى أحدثها الشاه فقسمهم إلى ثلاث مجموعات،

الأولى: حسب اعتقاده أيدت الشاه حتى النهاية لأنها كانت تتلقى مساعدات سخية من الدولة، وفى تقديره أن هذه المجموعة لاتشكل إلا أقلية ضئيلة.

أما المجموعة الثانية: فهى على النقيض من الأولى عارضت الشاه بشدة لأنها كانت لديها انتقادات أساسية لسياساته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحتى الدولية، وفى تقديره أن هذه المجموعة أيضا تشكل أقلية صغيرة.

ومع ذلك فإن المجموعة الثالثة، التى تشكل الأغلبية الساحقة، ظلت صامتة حتى عام ١٩٧٦-١٩٧٧ لأنها لم تكن تحب الشاه ولا تبغضه بالقدر الذى يدفعها للكلام. وطبقا لرؤية أحمد الخمينى، فان الذى دفع رجال الدين إلى كسر صمتهم لم يكن إدراكهم أن الشاه يدمر

البلد ويبيع إيران للامبريالية الغربية، إنما هو صدمة رؤية "التحلل الخلقى" وقد طفح فى الشوارع والصدمة المضاعفة التى أحدثها اكتشافهم أن السلطات غير مستعدة - ان لم تكن غير قادرة- لتطهير"النجس الاجتماعى" ولما لم تكن لديهم قنوات يستطيعون من خلالها توصيل تظلماتهم إلى النظام السياسى، فإنهم انضموا، إلى رجال الدين المعادين للحكم لشن الهجوم الأخير على الشاه(٣٤).

هذا ويرى البعض أخيرا أن أسباب الإحياء الإسلامى ومن ثم الثورة الإسلامية فى إيران يعود إلى امتزاج عوامل عدة معا، فالإسلام كدين وكقانون شامل للحياة مع أزمة الأمة العربية والإسلامية عام ١٩٦٧ بالإضافة للعوامل الاقتصادية ساهمت فى انبعاث الإسلام فى إيران وفى عدد من الدول العربية المجاورة (٣٥).

٣- فساد القيادة السياسية كسبب للإحياء : بداية الفساد على مستوى القيادة السياسية يشار اليه عادة بتعبير "فساد القمة المكثف"(٣٦). وهو يعد من أكثر صور الفساد انتشارا وخطرا فى كثير من الدول النامية، فالعديد من قيادات هذه الدول تولت الحكم وهى فقيرة شبه معدمة ولكنها عقب سنوات من تولى أمور الحكم ونتيجة لاستخدام السلطة فى تحقيق الصالح الخاص، أضحت تملك ثروات هائلة.

وفى إيران كانت نماذج الفساد متعددة منها على سبيل المثال" مؤسسة بهلوى" رغم الواجهة الخيرية التى كانت تستتر خلفها كانت أداة لتنظيم الثروات الضخمة للشاه وأسرته وتنميتها من خلال الأنشطة المتنوعة بما فيها الصناعة والاستيراد والتصدير والسياحة والتأمين والنشاط المصرفى، وكان الشاه يقوم بتغطية أى عجز مالى تعانى منه هذه المؤسسة على حساب الميزانية العامة للدولة، حتى أنه فى عام ١٩٧٦ وحده حمل هذه الميزانية أكثر من مليون دولار لتغطية عجز مالى لحق بشركة "جاهمتان للسكر" التابعة للمؤسسة وفى العام نفسه قامت شركة البترول الوطنية الإيرانية بتحويل (٦ر٤) مليون دولار لصالح المؤسسة وفى قضية شهيرة أمام محكمة "اولدبيلى" فى لندن عام ١٩٧٧ بخصوص الرشاوى والعمولات فى مبيعات الأسلحة البريطانية لإيران تبين بوضوح أن الشاه كان يسمح لمؤسسة بهلوى بل ويشجعها على الحصول على ماتعرضه عليها الشركات البريطانية المنتجة للسلاح من رشاوى وعمولات والتى وجدت طريقها إلى جيوب الوزراء الإيرانيين. وكانت لأمريكا أيضا اليد الطولى فى تأكيد هذا الفساد السياسى(٣٧).

وتذكر بعض الدراسات المعاصرة أسبابا مباشرة لانتشار الفساد السياسى داخل النخبة الإيرانية الحاكمة خلال عهد الشاه ومن بين هذه الأسباب :

(أ) ضعف المؤسسات السياسية وطغيان الطابع الشخصى على العملية السياسية وهيمنة الشاه على الحياة السياسية فى إيران.

(ب) زيادة إقبال النظام الإيرانى على شراء المعدات العسكرية من الدول الغربية خاصة الولايات المتحدة وظهور طبقة من الوسطاء الإيرانيين تشمل بعض عناصر النخبة السياسية والعسكرية وبعض أعضاء أسرة الشاه،

(جـ) اتساع الدور الاقتصادى للحكومة الإيرانية وزيادة العوائد البترولية.

(د) القيم والأوضاع الاجتماعية والثقافية التقليدية فى المجتمع الإيرانى.

أدت عوامل الفساد السابقة وانتشارها إلى التأثير على قضايا "الاستقرار،الشرعية، المشاركة السياسية والتطور الديمقراطى، قضية الاندماج بين الأقليات، التنمية الاقتصادية[٣٨] وتذكر بعض الدراسات أن الفساد استشرى فى إيران فشمل كل المستويات بدءا بالشاه، وأسرة بهلوى الحاكمة والعسكريين والسافاك، والهيئة القضائية وانتهاء بمستوى النخبة السياسية، حيث انغمس غالبية عناصرها فى الصور المتنوعة للفساد وخاصة الرشاوى والعمولات واستغلال المنصب للصالح الخاص وقد كان الشاه يتغاضى عن هذا الفساد بل ويشجعه فى أحيان كثيرة، ويعتبر مايحصل عليه أعضاء النخبة السياسية بطريق الفساد من قبيل المكافآت والغنائم التى يستحقونها، طالما ظلوا على ولائهم المطلق لشخصه وإلا فضح أمرهم وحاكمهم بتهمة الفساد واستغلال المنصب وسميت إيران وكنتيجة لاستشراء المحاباة والانتهازية العائلية بدولة الأربعين عائلة[٣٩] جميع هذه الجوانب والمستويات كانت كالمعول الذى يهدم فى أبنية النظام السياسى وكانت بالمقابل أدوات دافعة لحركة الإحياء الإسلامى طوال السبعينيات.

٤- فساد مؤسستى السافاك والجيش وإخفاقهما فى فرض سياسات النظام كسبب للإحياء:

يرى الباحث أن من بين الأسباب السياسية والاقتصادية التى ساهمت فى إذكاء عملية الإحياء والثورة الإسلامية بإيران خلال السبعينيات، تركيز الشاه على بناء جهازى السافاك والجيش واعتماده عليهما فى فرض سياساته وعمليات التحديث التى كان يقوم بها ضد الرموز والمؤسسات الدينية التقليدية، وكان من الطبيعى أن يهتم الشاه بهما معا، وسوف نتناول كلاً من المؤسستين على حدة:

(أ) الجيش: اهتم الشاه بالاحتفاظ بسيطرة خاصة مباشرة على المؤسسة العسكرية حيث كان يعين القيادات العسكرية العليا على أساس مدى ولائهم لشخصه بل وعادة ماتربطهم بالشاه صلات مصاهرة، ففى ١٩٧٠ كان رئيس هيئة الأركان زوجا لشقيقة الشاه بينما كان رئيس السلاح الجوى زوجا لشقيقته الأخرى، وكان الشاه يفخر بمعرفته باستراتيجيات الجيش وتكتيكاته وقد عبر عن علاقته بالجيش بقوله" أنا الجيش" كما اتبع الشاه نفس الأسلوب فى تعيين قادة أجهزة الأمن مثل رئيس البوليس السرى ورئيس القوات الخاصة فهم يعينون عن طريق الاختيار الشخصى من جانب الشاه فى ضوء ما أظهره من ولاء للشاه خاصة عند صدامه بالدكتور مصدق [٤٠].

وفى مرحلة ١٩٧٢ وما بعدها تمكنت إيران من إضافة أبعاد جديدة لسياستها فى شراء

العتاد العسكرى، بسبب رغبة الشاه فى تقوية مؤسسة الجيش، ففى مايو عام ١٩٧٢ وافق الرئيس الأمريكى ريتشارد نيكسون أثناء زيارة له إلى طهران على اتفاقية لم يسبق لها مثيل فى تاريخ العلاقات بين أمريكا وبين أية دولة غير صناعية وتقضى بتزويد إيران بأى نوع من السلاح الذى تطلبه وعلى وجه التحديد وافق نيكسون على بيع إيران طائرات فانتوم إف-١٤، و"إف- ١٥" التى كانت آنذاك من أكثر الطائرات تقدما. وفى أواخر العام ١٩٧٣ رفعت دول الأوبك (منظمة الدول المصدرة للبترول) أسعار النفط بمعدل خمس مرات وقد أدى ذلك إلى مضاعفة دخل إيران من عوائد النفط وأصبح لدى إيران قدرة خارقة على شراء أى سلاح وبأى كمية. لقد أسهم هذان الحدثان فى إطلاق أكبر فترة من فترات الازدهار فى تاريخ بيع السلاح لإيران.

ويذكر فريد هوليدى حقائق هامة بشأن مبيعات السلاح الأمريكى لإيران خلال السبعينيات فلقد تصاعد - من وجهة نظره - إنفاق إيران العسكرى خلال العقدين الماضيين: ٧٨ مليونا دولار فى عام ١٩٥٤، إلى ٢٤١ مليون فى عام ١٩٦٤ ثم إلى ٣٦٨٠ مليونا فى عام ١٩٧٤. واستنادا لخطة التنمية الخمسية (١٩٧٣-١٩٧٨) التى تمت مراجعتها إثر ارتفاع سعر النفط فى عام ١٩٧٣، كانت إيران قد أنفقت نسبة ٣١٪ من أموال الخطة على التسليح(٤١).

ولم يعرف الشعب الإيرانى المؤسسة العسكرية سوى وصفها أداة للقمع فى الداخل ولقد رأى الشعب الإيرانى الوجه الحقيقى لدور الجيش الإيرانى فى الداخل من خلال دوره فى مواجهة الانتفاضات التى تفجرت فى مواجهة نظام الشاه وبصفة خاصة انتفاضة عام ١٩٦٣ وانتفاضة الثورة الأخيرة ومن خلال آلاف القتلى الذين دفعهم الشعب ثمنا للمواجهة مع قوات الجيش (٤٢).

(ب) السافاك: أنشئ السافاك بقانون فى ٢٠ مارس ١٩٥٧ وقد جرى إنشاؤه على يد المخابرات المركزية الأمريكية بالاشتراك مع جهاز المخابرات الإسرائيلى (الموساد)، وفى أواخر الخمسينيات تلقى مئات الضباط الإيرانيين تدريبات على أيدى رجال المخابرات الأمريكية والإسرائيلية، ولقد أعد السافاك إعدادا دقيقا بحيث يشكل أداة أساسية للقمع فى نظام الشاه فى الداخل وقد بلغت ميزانية السافاك الرسمية ٢٥٥ مليون دولار فى عام ١٩٧٣/٧٢ وارتفعت إلى ٣١٠ ملايين فى عام ١٩٧٤/٧٣ وهذا الرقم الرسمى قد يقل فى واقع الأمر عن الحقيقة بكثير، وفى عام ١٩٧٦ صرح الشاه بأن عدد العاملين فى جهاز السافاك يبلغ ٣١٢٠ فردا إلا أن مجلة النيوزويك الأمريكية كانت قد ذكرت فى عام ١٩٧٤ بأن هذا العدد يتراوح بين ٣٠-٦٠ ألفا وذكرت المجلة أن مايقرب من ثلاثة ملايين إيرانى قد عملوا بطريقة أو بأخرى كمخبرين لدى جهاز السافاك (٤٣).

هذه النواحى مجتمعة ساهمت فى دفع حركة الإحياء الإسلامى خطوات للأمام، فالأسباب الاقتصادية والسياسية التى دخلت فى تركيبه مع علاقات التبعية والهيمنة للولايات المتحدة، والتفاقم الملحوظ لدور مؤسستى الجيش والسافاك، أدى هذا جميعه إلى سقوط نظام الشاه، وأن تصعد بالمقابل حركة الإحياء الإسلامى لتنتهى الأوضاع بالثورة عام ١٩٧٩، ورغم وجاهة الأسباب السياسية والاقتصادية السابقة، ورغم أنها صائبة فى نواح عديدة، إلا أنه يلاحظ عليها، أنها لم تعط الحجم الكافى من الاهتمام لأهم العوامل المؤدية للإحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات، ونقصد به ظهور زعامة آية الله الخمينى، كقيادة فكرية وسياسية إسلامية، استطاعت بحق أن تدير الأمور ابتداء من يونيو ١٩٦٣(عام الانتفاضة الأولى) وحتى فبراير عام ١٩٧٩، بحنكة ودراية سياسية واعية، فكانت الثورة هى النتاج الطبيعى لوجودها.

رابعا: الخمينى كأحد العوامل المباشرة المؤدية للإحياء الإسلامى فى إيران:

كان للزعامة الدينية ولا يزال، دورها المؤثر فى قضايا الإحياء الإسلامى، بل فى كافة قضايا المجتمع الإيرانى[٤٤] ولقد ساعد فى تبوء المعارضة الدينية لزعامة الجماهير بإيران على عكس بلدان كثيرة فى العالم الإسلامى عوامل عدة تأتى طبيعة المذهب الشيعى، وخصوصيته، كمذهب ظل طوال التاريخ الإسلامى فى جانب المعارضة السياسية للحكام، فى المقدمة، يعقبها ضعف البدائل العلمانية من قيادة حركة الجماهير المسلمة، فحزب تودة تعرض لضربات شديدة أفقدته معظم قوته، ابتداء من عام ١٩٥٣ عندما ألقى القبض على ثلاثة آلاف من أعضائه، وفى عام ١٩٥٤ كشفت شبكته فى الجيش ذات الخمسمائة ضابط. ومرورا بعام ١٩٦٣ عندما أدت الأوضاع إلى تحويل المعارضة الدينية إلى قوة سياسية مستقلة، ومع الثورة الأخيرة للمعارضة ضد ديكتاتورية الشاه وضع الزعماء الدينيون، وخاصة الخمينى، الذى كان أكثر اتساقا فى معارضته للشاه، على رأس الحركة الجماهيرية ولم يكن أمام الجماهير الإيرانية، أى بديل للتطبيق سواه، وأثبت الخمينى - فيما يتعلق بالمهمة الأساسية للثورة فى لحظات تصاعدها، أى مهمة الإطاحة بنظام الشاه، أنه أكثر راديكالية من أية قوة أخرى[٤٥].

إن هذه القيادة الراديكالية لآية الله الخمينى تتطلب التعرض للملامح العامة لرؤيته السياسية[٤٦]، والتى يمكن تلمسها فى ثلاثة عناصر :

(١) علاقة الإسلام بالثورة من وجهة نظره.

(٢) رؤيته لوظيفة علماء الدين فى المجتمع.

(٣) رؤيته للمشاكل الاقتصادية وللعالم.

١- علاقة الإسلام بالثورة من وجهة نظر الخمينى: عن رأيه فى علاقة الإسلام بالثورة، يقرر الخمينى أن جوهر الإسلام، ثورة، وأنه لايوجد إسلام بغير ثورة " فالإسلام هو دين

المجاهدين الذين يريدون الحق والعدل، دين الذين يطالبون بالحرية والاستقلال والذين يريدون ألايجعلوا للكافرين على المؤمنين سبيلا(٤٧)، وهو يرى أن الإسلام يرفض النظام الملكى من أساسه، ومن ثم يلفت الأنظار إلى الاثم الذى يقع فيه المسلمون عندما لايرفضون الحياة فى مجتمعات يحكمها ملوك، وهو يقرر أن لاسبيل أمام المسلم حقا إلا طريق التمرد والثورة وشن الحرب على النظم الجائرة، وإقامة العدل الإسلامى بالثورة ضد الطغاة " ففى ظل حكم فرعونى، يتحكم فى المجتمع ويفسده ولايصلحه، لايستطيع مؤمن يتقى الله أن يعيش ملتزما ومحتفظا بإيمانه وهديه، وأمامه سبيلان لاثالث لهما: إما أن يقسر على ارتكاب أعمال مردية أو يتمرد على حكم الطاغوت ويحاربه، ويحاول إزالته، أو يقلل من آثاره على الأقل، ولاسبيل لنا- وفقا للخمينى - إلا الثانى، "لاسبيل لنا إلا أن نعمل على هدم الأنظمة الفاسدة المفسدة، وتحطيم زمر الخائنين والجائرين من حكام الشعوب، هذا واجب يكلف به المسلمون جميعا، وأينما كانوا، من أجل خلق ثورة سياسية إسلامية ظافرة منتصرة" (٤٨).

والخمينى يذكر المسلمين عامة، والشيعة خاصة، بمأثورات الأئمة التى تجعل الثورة على الظلم أولى مهام المسلم فى هذه الحياة، وهو يعلن بوضوح شديد: "إننا لانخاف من شىء" إن النبى صلى الله عليه وسلم، هزم فى بعض الغزوات، إننا نحارب بسيف الله وستستمر الحركة" (٤٩).

٢- وظيفة العلماء من وجهة نظر الخمينى: ينبغى الاشارة بداية إلى أن وظيفة العلماء داخل حركات الإحياء الإسلامى فى السبعينيات كان لها أهمية خاصة، وعلى وجه التحديد داخل مصر وإيران ففى الوقت الذى كان العلماء الدينيون فى مصر يعملون فى أغلبهم داخل إطار السلطة السياسية كان للعلماء الدينيين بإيران استقلاليتهم الواضحة، وهو ماسيتم تفصيله فى الفصل الرابع عند المقارنة بين النموذجين المصرى والإيرانى فى مجال الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، هذا ويلاحظ أن وظيفة العلماء الأساسية من وجهة نظر الخومينى هى التصدى للاستعمار والسيطرة الخارجية والظلم والتسلط الداخلى، فالاستعمار عدو المسلمين الأول الذى يمنعهم حريتهم، ويقضى على استقلالهم، وينهب ثرواتهم، ويمحو شخصيتهم بمحاولته إماتة دينهم فى قلوب علماء الأمة (٥٠).

ولكن الخمينى يحلل بالإضافة إلى الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والحضارية لظواهر الاستعمار من سلب وسيطرة وعنصرية ومحو للثقافات الوطنية للشعوب المستعمرة، يحلل أيضا الأساليب المختلفة لمقاومته عسكريا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا ولكنه يقتصر فقط على موضوع واحد وهو اعادة تربية علماء الأمة وإعداد فقهائها لهذه المسئولية الجسيمة، ويتركز هذا الإعداد على نزع حب الدنيا من القلوب والتربية الخلقية وتزكية النفس وتهذيب السلوك وتنظيم المناهج وتربية الإنسان. فالثورة الأخلاقية عند الإمام الخمينى شرط الثورة السياسية ومقدمة لها (٥١).

٣- رؤية الخمينى للمشكلات الاقتصادية التى تواجه عالم الإسلام: يؤمن الخمينى بأن

النظام الاقتصادى الذى يصبو اليه لايرتكز إلى قوانين السوق والمزاحمة[٥٢] ولا إلى التخطيط ورقابة الأنشطة الاقتصادية من قبل الدولة وإنما إلى الأخلاق : أخلاقية فى الدوافع وأخلاقية فى المبادلات وهو يطلب من شعبه احتقار المال والربح وبعض وزراء حكومة بازركان لم يأخذوا من راتبهم الذى خفض فى وقت سابق، إلا مايحتاجونه، ان فكره السياسى بسيط، إن حاجة كل فرد والقيمة الاستعمالية لسلعة ماستعود وتتغلب على قيمتها التجارية[٥٣].

وهذه الرؤية البسيطة لقوانين السوق الاقتصادية، توازيها رؤية متكاملة عن العالم وعن قضاياه المختلفة: سياسية واقتصادية واجتماعية وكان مايحركه بشكل أساسى هو الإطار المفاهيمى للإسلام، من ثم منظوره دائما منظور متجدد وأخلاقى، حتى أعقد القضايا الاقتصادية يمكنها - من وجهة نظره - أن تحل بالأخلاق الإسلامية الحقة.

كان من الطبيعى والحال كذلك أن يختصر البعض كل أسباب الثورة الإسلامية وماصاحبها من إحياء إسلامى فريد فى أحداثه ودلالاته لتصبح لديهم (ثورة خومينية) أو (شيعية) وهم ينظرون لها نظرة المعادى الذى يؤلمه أن يكون لمثل هذه الزعامات الدينية دور فى بلادهم[٥٤] ويحرك هؤلاء أحيانا تعصب مذهبى ضيق الأفق، أو قوى سياسية أخرى لها أغراض محددة فى إيران، إلا أنه وفى الوقت الذى يقف فيه بعض الإسلاميين من قيادة الخمينى لحركة الإحياء الإسلامى بإيران موقف المعادى، والاتهام فى النزاهة السياسية والعلمية نجد فى الغرب من يقررون هذه الحقيقة:" لايستطيع حتى أعداء الخمينى أن ينكروا عليه نزاهته فقد كان يرد على بذخ الشاه بحياته المتقشفة، وعلى حفلات الاستقبال الصاخبة التى يقيمها "ملك الملوك" ببساطة الاستقبال الذى كان يبديه وهو منفى فى نوفل - لوشاتو ولقد وهب الإمام حياته لشعبه بالمعنى الأعمق للكلمة: عندما ردد "ماهمى أن أقتل شرط أن تنتصر الثورة"[٥٥].

وفى خاتمة هذا المبحث يرى الباحث أن ثورة ١٩٧٩/٧٨ مثلت التطبيق الحقيقى لأسباب الإحياء الإسلامى فى السبعينيات بإيران، فالعوامل السابقة التى تم رصدها كمسببات للإحياء الإسلامى فى إيران خلال حقبة السبعينيات كان طبيعيا وهى تمتلك تلك المقومات، أن تبحث عن تطبيق عملى لها، يحولها إلى واقع وعندما بدأت تلك العوامل تضيق الخناق (السياسى والاجتماعى والاقتصادى) من حول رقبة النظام السياسى، بدأت الصدامات التى أفضت إلى قتل اكثر من ٧٠ ألف إيرانى - كما تقول بعض المصادر - وتحولت هذه الصدامات فى عامى ٧٨ / ١٩٧٩ إلى عمل يومى روتينى ولم تفلح جميع المحاولات لإنقاذ عرش الشاه بدءا باستدعاء الجيش لكى يحكم ومرورا بتنفيذ مطالب بعض أعضاء الجبهة الوطنية وتولية أحدهم - شهبور بختيار - مقاليد رئاسة الوزارة وانتهاء برحيل الشاه إلى المغرب ومنها إلى مصر ثم دفنه فيها بعد أن تمكنت حركة الإحياء الإسلامى من مطالبها داخل إيران وأسست لأول مرة إطارا نظاميا وقاعدة مكانية للانطلاق [٥٦].

المبحث الثانى

الخصائص العامة لحركة الإحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات

يتناول هذا المبحث بالتحليل الخصائص العامة التى تميزت بها حركة الإحياء الإسلامى فى إيران خلال حقبة السبعينيات، وهى خصائص تتصل بشكل أساسى برؤية القوى الإسلامية التى قادت حركة الإحياء ثم الثورة الإسلامية بعد ذلك باعتبارها أعلى مراحل الإحياء، بهذا المعنى فإن قوى بعينها لن يفيد البحث العلمى الإتيان برؤيتها نظرا لانطلاقها - حركة وفكرا - من إطار معرفى مضاد للإطار المعرفى الإسلامى مثل: حزب تودة أو الجبهة الوطنية التى أفرزت رئيس الوزراء الإيرانى عام ١٩٥٣/٥٢ محمد مصدق، والتى كانت تتبنى مفاهيم ليبرالية وعلمانية تعد من وجهة نظر الباحث خارج الإطار المعرفى الإسلامى، من هنا سوف يتجه البحث إلى التركيز على رؤية الاتجاه الإسلامى بشكل أساسى الذى يتجسد بحق فى رؤية آية الله الخومينى، والذى استطاع خلال السبعينيات وتحديدا فى النصف الثانى منها أن يصبح هو القائد الحقيقى لحركة الإحياء الإسلامى فى إيران ممثلة فى رجال الدين الشيعة، والتى مهدت الطريق للثورة الإسلامية عامى ١٩٧٩/٧٨، ليس معنى هذا تجاهل القوى الإسلامية الصغيرة (مثل مجاهدى خلق) بل سيتم وضعها فى الحسبان وتقديم رؤيتها ولكن مع التأكيد على هامشيتها بالنسبة لمجمل أداء الحركة الإسلامية الإحيائية بإيران ونظرا لأن الثورة الإسلامية تقع زمانيا داخل الإطار الزمنى لهذه الدراسة وهو حقبة السبعينيات، فإن استبيان خصائص الفكر الذى قامت على أساسه واستقرت اليه يعد ضرورة منهجية، ولعل أهم مايبرز هذا الفكر ويجسده، خلال تلك الفترة هو (الدستور الإسلامى) الذى أقرته الثورة عام ١٩٧٩ بالإضافة لاستشراف المبادئ العامة التى يستند إليها الحزب الجمهورى الإسلامى الذى ضم كل الكوادر السياسية التى نشطت قبل الثورة وإبانها معلنة عن هويتها الإسلامية النابعة من رؤية القادة الإسلاميين للثورة هذه الجوانب الأربعة هى القضايا الرئيسية لهذا المبحث والتى سيتم تناولها من خلال العناصر التالية:

أولا: خصائص الإحياء الإسلامى عند الإمام آية الله الخومينى.

ثانيا: خصائص الإحياء الإسلامى وفقا للدستور الإسلامى.

ثالثا: خصائص الإحياء الإسلامى وفقا للمبادئ العامة للحزب الجمهورى الإسلامى.

رابعا: خصائص الإحياء الإسلامى عند التنظيمات الإسلامية الهامشية وعند بعض المفكرين الإسلاميين.

أولا: خصائص الإحياء الإسلامى عند الإمام آية الله الخومينى:

تعددت زوايا الرؤية عند الخومينى، ونظرا لأن هذه الدراسة قد استقرت على مجموعة من الخصائص رأت فيها الخصائص العامة لحركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات والتى منها: الموقف المعادى للغرب ولعمليات التغريب المتعمدة من النخبة السياسية الحاكمة فى البلاد الإسلامية، وأن حركة الإحياء الإسلامى تعد حركة جماهيرية يقودها العلماء وتهدف إلى التغيير الثورى للواقع، وأنها عودة للأصول الإسلامية الأولى والنقية (القرآن والسنة) وأنها عودة مسلحة أحيانا خاصة عندما توجد نظم سياسية لاتحكم بما أنزل الله، وأنها تعادى إسرائيل، وصراعها معها صراع دينى بالأساس، وأنها تهدف إلى وحدة القوى الإسلامية الثورية على امتداد عالم الإسلام، وغيرها من الخصائص التى سبق التفصيل بشأنها، فإذا كانت هذه هى الخصائص العامة للحركة فإن أفكار الامام الخومينى لم تخرج عنها إن لم تضف إليها تأصيلات إسلامية جديدة[٥٧]، وعليه فإن الباحث سوف يعالج خصائص الإحياء الإسلامى عند الخومينى من خلال استشراف رؤيته فى النقاط التالية.

(١) خصائص رؤية الخومينى للغرب وللولايات المتحدة على وجه الخصوص.

(٢) خصائص رؤيته للقضية الفلسطينية.

(٣) خصائص رؤيته للشاه السابق.

(٤) خصائص رؤيته للبديل الإسلامى الذى ينشده.

(٥) خصائص رؤيته لوحدة قوى الحركة الإسلامية الإحيائية:-

(١) خصائص رؤية الخومينى للغرب: تتسم رؤية الامام الخومينى للغرب وللولايات المتحدة بالوضوح الشديد وبالإدانة المستمرة، فقوى الاستعمار لديه مثلت وفقا لقوله " أصل كل المصائب" ويمكن تلمس هذه الرؤية فى الخصائص التالية:

(أ) الغرب استعمارى بطبعه.

(ب) الغرب هو الذى يبث الفرقة بين المسلمين .

(جـ) ارتباط مصير المسلمين بالنضال ضد الغرب.

(د) الغرب لدى الخومينى تجسده بحق الولايات المتحدة، (وكما سيرد فى الفصل الرابع مثلت هذه النواحى جوانب مشتركة إلى حد بعيد مع بعض قوى الإحياء الإسلامى فى مصر مثل الإخوان المسلمين وجماعات الجهاد الإسلامى) وفى تفصيل النواحى السابقة والمتعلقة بفكر الخومينى يتضح مايلى:

(أ) الغرب استعمارى بطبعه: ان الغرب لديه استعمارى بطبعه ومعاد للإسلام ولحركة الإحياء الإسلامى منذ قرون مضت وفى هذا المعنى يقول الخومينى مخاطبا الحجاج بمكة المكرمة عام ١٣٩٩هـ "قفوا فى وجه أعدائكم المتمثلين فى أمريكا والصهيونية العالمية والقوى الكبرى

سواء الشرقية منها أو الغربية دون خوف أو وجل[58]. ثم يرى الخومينى أن "الهدف الأصلى للدول الاستعمارية هو القضاء على القرآن ومحوه، والقضاء على الإسلام وعلماء الإسلام، ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف فهم يعزفون على كل نغمة يستطيعونها وبوسيلة عملائهم، وهم يبدون وجههم المعادى للإسلام اللا قومى أكثر فأكثر [59].

وعداؤهم من وجهه نظره قديم منذ ثلاثمائة عام، حين وجد المستعمرون طريقهم إلى العالم الإسلامى وهم يهيئون الظروف للقضاء على الإسلام، وهم لايهدفون إلى هذا لكى تسيطر المسيحية، فهم لايؤمنون بالنصرانية كما لايؤمنون بالإسلام لكنهم ومنذ الحروب الصليبية أحسوا أن مايقف حائلا دون منافعهم المادية وأن الخطر الوحيد على هذه المنافع هو الإسلام وتعاليم الإسلام وبناء على ذلك فإن المستعمر وضع فى رأى الخومينى"خطة محو الإسلام وأحكام القرآن المقدسة، وجهازه الجبار هو الأداة لتنفيذ هذه الخطة المشئومة، والخطة هى أن يتركوا الوطن متأخرا، وباسم تشجيع العلم و"كتائب التعليم" يقمعون المدارس الدينية، والجامعات وباسم الإسلام تهان أحكامه المقدسة [60].

إن الاستعمار عند الخومينى واحد، سواء كان يسارا أو يمينا فكلاهما اتفقا معا على القضاء على الإسلام وهم يسعون للقضاء على الدول الإسلامية واقتسامها واستعبادها ونهب خيراتها وثرواتها الطبيعية وهما متفقان تماما على ذلك [61].

(ب) الغرب الاستعمارى هو الذى بث الفرقة بين المسلمين : ولدى الخومينى أن الغرب لايبث الفرقة فقط بل يوظف لصالحه كل شىء حتى الصحافة والتليفزيون والمدارس، ولقد أثبتت أحداث الثورة تلك الحقيقة [62] وفى هذا المعنى يرى الخومينى أن الأيدى التى تبث الفرقة بين المسلمين هى أيدى قذرة "إن الأيدى القذرة التى تبث الفرقة بين الشيعى والسنى فى العالم الإسلامى لاهى من الشيعة ولامن السنة، إنها أيدى الاستعمار التى تريد أن تستولى على البلاد الإسلامية من أيدينا، والدول الاستعمارية والدول التى تريد نهب ثرواتنا بوسائل مختلفة وحيل متعددة هى التى توجد الفرقة باسم التشيع والتسنن" [63].

(جـ) ارتباط مصير المسلمين بالنضال ضد الاستعمار الغربى: الخاصية الثالثة من خصائص رؤية الخومينى أن ماضى وحاضر المسلمين ارتبط بالنضال ضد الاستعمار الغربى ، بمعنى أن النضال مثل سمة أصيله للإسلام فى مواجهة المستعمر حتى فى أضعف لحظات العالم الإسلامى. إن اكتشاف هذه الخاصية تتطلب من الخومينى استيعاب كل الخبرة الإسلامية الأولى التى وجدت أيام الرسول ثم الخروج بتصور متكامل لظرفيتها والواقع الذى كانت عليه، وهنا نجد الخومينى ملما بكافة جوانب الجغرافية الإسلامية تاريخيا باعتبارها جزءا من الخبرة التاريخية فالدولة العثمانية على سبيل المثال، كان ينقص رجالها الكفاءة والجدارة والأهلية،

وبعضهم كان مليئا بالفساد، وكثير منهم كانوا يحكمون الناس حكما ملكيا مطلقا، ومع ذلك كان المستعمرون يخشون أن يتسلم بعض ذوى الصلاح والأهلية من الناس، وبمعونة الناس، قيادة الدولة العثمانية، على وحدتها وقدرتها وقوتها وثرواتها، وتبددت كل آمال الاستعماريين وأحلامهم، لهذا السبب مالبثت الحرب العالمية الأولى أن انتهت حتى قسموا البلاد إلى دويلات كثيرة وجعلوا على كل دويلة منها عميلا لهم (٦٤).

وبعد أن نجح الاستعمار فى السيطرة على بلاد الإسلام وفى تجزئتها، ركز جهوده - إلى جانب النهب الاقتصادى والسيطرة العسكرية - على محو الطابع الحضارى المتميز وتزييف هويتها الفكرية الخاصة، وهما "الطابع والهوية النابعان من الإسلام - وفقا لقول الخومينى- بهدف الاحتواء الحضارى للأمة، ومستهدفا تكريس سيطرته وتأييد نهبه واستغلاله ... وعلى هذا الدرب وفى هذا الميدان كانت مدارسه ومراكز تبشيره وألوان فكره وثقافته التى أخذت تتلقف أبناء الأمة وتتعهد عقولهم منذ الطفولة.. ففى البدء أسسوا مدرسة فى مكان ما، ولم نحرك ساكنا، وغفلنا، وغفل أمثالنا عن منع ذلك، ثم يتحدث الخومينى للمسلمين محذرا: أنا أقول لكم: إنه اذا كان همنا الوحيد أن نصلى، وندعو ربنا ونذكره، ولا نتجاوز ذلك، فالاستعمار وأجهزة العدوان كلها لاتعارضنا، ماشئت فصل، ماشئت فأذن وليذهبوا بما أتاك الله... هم يريدون نفطك... هم يريدون معادننا، يريدون أن يفتحوا أسواقنا لبضائعهم ورءوس أموالهم(٦٥)... يريدون إبقاءنا على تخلفنا وضعفنا وبؤسنا، ليستفيدوا هم من ثرواتنا ومعادننا وأراضينا وقوانا البشرية"،(٦٦) وتعد هذه الجوانب من النقاط المشتركة بين حركات الإحياء الإسلامى فى مصر (مثل الجهاد الإسلامى) وفى إيران وهو ماسيتم تفصيله فى الفصل الرابع.

(د) الغرب يتجسد فى الولايات المتحدة: السمة الأخيرة للغرب عند الخومينى أنه يتلخص فى الولايات المتحدة الأمريكية وهى تعتبر لديه أس الفساد (والشيطان الأكبر) حيث كل "المصائب التى حاقت بنا وكل مشاكلنا من أمريكا، كل المصائب التى حاقت بنا وكل مشاكلنا من إسرائيل، هؤلاء النواب من أمريكا، هؤلاء الوزراء من أمريكا، كلهم معينون من قبلها لقمع هذه الأمة المظلومة، واقتصاد إيران وتجارتها فى الفقر والإفلاس، أما إصلاحات السادة فقد فتحت سوقا سوداء لأمريكا واسرائيل.بل إن أمريكا أسوأ من بريطانيا - عند الخومينى - والسوفييت أسوأ منهما معا، الكل أسوأ من الكل وأكثر قذارة من الكل، لكن صدامنا فى هذه المرحلة مع أمريكا"(٦٧).

وهو يرى فى تجسيده لحجم ونوعية العلاقة التى أقيمت بين رجال الشاه وأمريكا" "انهم جعلوا الشعب الإيرانى أكثر ذلة من كلاب أمريكا، إذا داس أحدهم كلبا أمريكيا بعربته لن يسلم من العقاب، حتى شاه إيران لو داس كلبا أمريكيا لن يسلم من المساءلة، لكن لو أن

طباخا أمريكيا داس الشاهنشاه، فليس لأحد حق التعرض له لماذا؟ يجيب الخوميني:"لأن الحصانة واجبة للطباخين الأمريكيين والميكانيكيين الأمريكيين والعمال الفنيين الأمريكيين، ولكن علماء الإسلام ووعاظ الإسلام وخدام الإسلام ينبغي عليهم أن يكونوا في السجون والمنافي" (٦٨).

ويؤكد الخوميني في موضع آخر"نحن لانتوقع شيئا من أمريكا وخصوصا أن حكومة إيران (يقصد حكومة ما بعد الثورة) قد قطعت النفط عن إسرائيل وإلى الأبد، وإسرائيل من أقرب أصدقاء أمريكا. ويؤكد الخوميني أن السيف هو عمل المسلمين وذلك لأن الأمريكيين قالوا إن الدين شيء والسياسة شئ آخر. ولاينبغي أن يتدخل رجال الدين في أمر قط، ونحن أيضا صدقنا والنتيجة هي ماترى، هذه أمانيهم وكانت كائنة وستظل، يلعن الله الاستعماريين الذين جعلوا "الدعاء" مسئولية لنا فحسب، متى كان الدعاء وظيفة لنا؟ عملنا هو السيف عملنا هو الحكم" (٦٩).

٢- خصائص رؤية الخوميني للقضية الفلسطينية: تميزت رؤية الخوميني للقضية الفلسطينية بعدة خصائص يمكن استخلاصها من خلال تناول هذه الرؤية في نقطتين.

(أ) مدركات الخوميني لطبيعة الصراع مع اسرائيل.

(ب) مستويات ادارة الصراع مع إسرائيل عند الخوميني.

(أ) مدركات الخوميني لطبيعة الصراع مع إسرائيل: يلاحظ الباحث أن الخوميني أدرك طبيعة الصراع مع إسرائيل بثلاثة معان:

المعنى الأول: أنه صراع مصيري ، أي لابد من تدمير أحد طرفيه.

المعنى الثاني: أنه صراع ديني بين المسلمين واليهود.

المعنى الثالث: أنه صراع متعدد الأطراف، والشاه وأمريكا يمثلان أهم أطرافه وقد تتداخل المعاني معا ويصعب الفصل بينها وبالرغم من ذلك، **فبالنسبة لمصيرية الصراع:** نجد الإمام الخوميني يرى أنه "مما لاريب فيه أن واجب الشعب الفلسطيني المسلم هو واجب كل مسلم في أقاصي البلاد، فالمسلمون يد واحدة، على من سواهم يسعى بذمتهم أدناهم(٧٠). وهو دائما يركز على قطع الأيدي الأجنبية وفي أغلب خطبه يؤكد على الاجتثاث من الجذور(٧١) ولأنه صراع مصيري فهو يعتبر اتفاقات كامب ديفيد،خيانة للإسلام وللمسلمين وللعرب (٧٢).

وبالنسبة للمعنى الثاني: أي المحتوى الديني للصراع، فإن الخوميني لم يقل فقط، بل فعل أيضا فلقد حدد فور انتصار الثورة عام ١٩٧٩ آخر جمعة في شهر رمضان من كل عام باعتبارها (يوم القدس) وجعله احتفالا عالميا للقدس وأرسل بالدعم المادي من أسلحة وأفراد إلى المقاومة اللبنانية في الجنوب والتي منها (حزب الله) ويأتي ذلك من قناعته أن المعركة أساسا بين المسلمين واليهود وأنه لاينبغي على المسلمين مثلا تجديد بناء المسجد الأقصى،

ليترك كما هو تجسيدا لجرائم الصهيونية دائما أمام أنظار الأمة الإسلامية، وكنقطة انطلاق شاملة نحو استرداد الأراضى الإسلامية الفلسطينية(٧٣).

وبالنسبة **لأطراف الصراع** كمعنى ثالث من معانى إدراك الخومينى لطبيعة الصراع مع إسرائيل، فنجد الخومينى يدرك أنها متعددة سواء من حيث النشأة أو التطور فهو يرى أن إسرائيل وليدة التواطؤ والاتفاق بين الدول الاستعمارية فى الشرق والغرب وخلقت لقمع الدول الإسلامية واستعمارها، وهى اليوم تحت حماية كل المستعمرين ومجال تأييدهم، وليس هدف الدول الاستعمارية الكبرى من خلق إسرائيل هو احتلال فلسطين فحسب، لكن لو أعطيت لهم الفرصة فسوف يكون لكل الدول العربية نفس مصير فلسطين أى الاحتلال المستمر (٧٤).

(ب) مستويات إدارة الصراع مع إسرائيل عند الخومينى: أما بالنسبة لمستويات إدارة الصراع مع إسرائيل من وجهة نظر الخومينى، فالباحث يلاحظ أنه لايوجد سوى مستوى واحد فقط لديه وهو مستوى الكفاح المسلح (والمليونى) بمعنى الحرب الشعبية طويلة الأمد، ويتضح ذلك فى تحليل جميع خطب الإمام الخومينى تجاه إسرائيل، فالباحث لم يجد لديه أية محاولة لإدخال مستوى جديد على مستوى الكفاح المسلح، مثل مستوى الأداة الدبلوماسية أو الصراع السياسى أو توزيع الأدوار بين السياسة والحرب، إن اللغة السائدة فى الخطاب السياسى للخومينى هى لغة الحرب، ولا توجد لغة أخرى يمكن استشرافها، فهو مثلا فى النداء الذى وجهه بمناسبة مرور ٢٥ عاما على الثورة الجزائرية فى ١٩٧٩/١٠/٢ يقول "ونحن ندين بشدة المؤامرة المصرية - الأمريكية - الإسرائيلية - الهادفة إلى ضرب حركة الشعب الفلسطينى الكبرى، أيها الرؤساء والممثلون للدول الإسلامية المجتمعون فى الجزائر العزيزة تعالوا لنتحد ونقطع أيدى الجناة الشرقيين والغربيين وعلى رأسهم أمريكا وإسرائيل وأن نجتثها من جذورها لإرجاع حقوق الشعب الفلسطينى" (٧٥).

وفى ندائه إلى حركات التحرير العالمية فى ١٩٧٩/١١/١٥ يقول لهم: "انهضوا ودافعوا عن كيان الإسلام وعن شعوبكم وأوطانكم فإسرائيل قد أخذت بيت المقدس من المسلمين" وهو يدعو المسلمين إلى "أن ينهضوا ويدافعوا عن الإسلام وعن مركز الوحى بالكفاح المسلح" (٧٦).

٣- خصائص رؤية الخومينى لنظام الشاه: كثرت فى خطب وأقوال الإمام الخومينى توصيفاته لنظام الشاه وإدانته المستمرة له منذ عام ١٩٦٣- على أقل تقدير- وحتى انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ بل إن الخطاب السياسى لآية الله الخومينى استمر فى إدانة هذا النظام بعد إسقاطه، ولعل ذلك من قبيل تأكيد شرعية الثورة على الحكم السابق، ولترسيخ قيم الثورة فى الأجيال الجديدة التى تفتحت على أحداث الثورة. وباستعراض أهم أقوال الخومينى بشأن الشاه والحزب الواحد الذى أنشأه حزب(رستاخيز) نلاحظ أن الخومينى يبدأ بإدانته صراحة مستندا إلى أقوال الرسول فهو يرى: أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال: "إن ملك

الملوك أى الشاهنشاه من أكثر الألقاب بغضا إلى الله تعالى، إن الإسلام لايتفق فى الأصل مع نظام الشاهنشاه، وكل من يمعن النظر فى نظام الحكم يدرك أن الإسلام جاء ليحطم كل قصور الظلم الشاهنشاهية، والشاهنشاهية من أكثر النظم عارا ورجعية[٧٧] ويؤكد الخومينى على أن القرآن فى غاية الجدية فى الثورة على السلاطين، وهناك روايات عديدة رويت فى مجال القيام ضد السلاطين والظلمة وأولئك الذين يعتدون على الدين، وأنه: منذ بداية تاريخ البشر، والأنبياء والعلماء مكلفون دائما بالقيام ضد الجبابرة والظلمة والنضال ضدهم، وهذا يدفع الخومينى إلى القول "بأن حب الملك يعنى الاعتداء على أحكام الإسلام وتحريف القرآن الكريم، حب الملك يعنى قمع رجال الدين ومحو آثار الرسالة وإضعافها - وذلك من وجهة نظره - لأنه منذ أن وجد النظام الشاهنشاهى فى إيران وحتى الآن، ويعلم الله كم من المصائب أصابنا بها، وكم من الجرائم ارتكبها، إن جرائم ملوك إيران تسود وجه التاريخ، ملوك إيران المجرمون هؤلاء هم الذين كانوا يأمرون بارتكاب المذابح العامة وإقامة مآذن من رءوس الضحايا" [٧٨].

وبناء على هذا التصور المحدد الأركان كان طبيعيا أن يقضى الخومينى على نظام الشاه، وذلك لاتصاف منهجه بعدد من الأمور حيث نجد أن حجر **الزاوية الأول** فى منهجه هو المعارضة التامة للشاه ولأسرة (بهلوى) الملكية، انه كان يصف حكم هذه الأسرة، بثبات واستمرار لاينقطعان، بأنه غير قانونى وغير شرعى ولم يتزحزح عن هذه الفكرة طوال مدة معارضته للحكم، **وحجر الزاوية الثانى** هو كشفه - بدون كلل - عن أن هذا النظام كان دمية فى أيدى أمريكا واسرائيل، وأن الدور الإسرائيلى فى إيران كان عميقا جدا ولم يكن يسبقه إلا دور الأمريكيين، حيث كان الأمريكيون والإسرائيليون هم الحكام الفعليون لإيران، **والنقطة الثالثة** فى منهج الإمام الخومينى هى إصراره - بدون هوادة كذلك - على أن أى قدر من "الإصلاح الدستورى" لن يجعل من الشاه شخصا مقبولا، وأخيرا، رفض الإمام الخومينى معالجة" الجبهة الوطنية" التى كان يقودها "محمد مصدق" للموقف ، وهى المعالجة القائمة على "الإصلاح" لقد كانت" الجبهة الوطنية" مستعدة للتعامل مع أسرة (بهلوى) الملكية، فلقد ظن زعماء الجبهة أن من المستحيل إزاحة الأسرة الملكية، وأنه لاسبيل إلى إحراز التقدم إلا بقبول الأسرة الملكية لمدة من الزمن، ولايمانعون من استمرار الشاه متربعا على العرش فقالوا:"نتركه يملك بدون أن يحكم"ولكن الإمام الخومينى رفض هذه المعالجة للموقف وأصر على أنه لن يملك ولن يحكم بل عليه الخروج لاغير"[٧٩].

(٤) خصائص رؤية الخومينى للبديل الإسلامى الذى ينشده: بتحليل أحاديث وأقوال الخومينى يتبدى للباحث أن الإسلام - حكومة وعقيدة - هو البديل الذى ينشده آية الله الخومينى فهو يريد حكومة إسلامية وهو يريد عبادة الله فى الأرض، وعند البعض من المخالفين له فى الرأى هو يريد ولاية الفقيه بمعناها السياسى الواسع وليس فقط حكومة إسلامية، وهو

فى رأى هؤلاء يناهض مفهوم الخلافة الإسلامية العداء، غير أن تتبع رؤية الخومينى من واقع أقواله وخطابه السياسى يساعد فى بلورة التصور الأمثل عن البديل الإسلامى الذى ينشده ويحدد خصائصه بدقة والتى تنحصر فى :

(أ) الهدف هو الإسلام.

(ب) إنشاء الحكومة الإسلامية.

(جـ) تدعيم مفهوم الدولة المحمدية.

(د) تصفية كل أركان النظام السابق.

(أ) الهدف هو الإسلام: وبداية يرى الخومينى أن الهدف لديه هو الإسلام، وأن البرنامج أيضا هو الإسلام وهذه الخاصية تظهر واضحة فى إعلانه الواضح أن الهدف هو:"الإسلام واستقلال الوطن وطرد عملاء إسرائيل والوحدة مع الدول الإسلامية، نحن مسئولون عن حفظ الإسلام، وهذا تكليف أهم من كل التكاليف الشرعية حتى الصلاة، هذا هو التكليف الذى ينبغى أن تسيل فى سبيله الدماء. ليس دمنا أغلى من دم الإمام الحسين الذى سال فى سبيل الإسلام، و هذه هى قيمة الإسلام التى ينبغى أن نعيها ونعلمها للآخرين" (٨٠).

(ب) البديل إنشاء الحكومة الإسلامية: ومن جهة أخرى فان الخومينى يهدف إلى إنشاء حكومة إسلامية يخرج رئيسها من المسجد، أى من العلماء، ولتلك الحكومة خصائص محددة حيث إنه لا أحد يحكم فيها، فالحكومة الإسلامية حكومة الشريعة"، لا أحد يحكم، الشريعة هى التى تحكم، الشريعة هى القانون الإلهى بين البشر وبين الدول الإسلامية، أخذا عن الرسول صلى الله عليه وسلم وسائر الخلفاء رضوان الله عليهم وسائر الأفراد، أولئك الذين اتبعوا القانون الذى نزل من الله تبارك وتعالى وعلى لسان نبيه، ورئيس تلك الحكومة - من وجهة نظر الخومينى - لابد أن يأتى من المسجد"، رئيسنا المسلم هو ذلك الشخص الذى كان يجلس فى المسجد ويصدر الأحكام، وينفذ الجيوش أو كما يروى إذا دخل أحد المسجد ولم يكن يعرف رسول الله فإنه لايستطيع أن يميزه عن غيره، وكانت الدولة تدار ببساطة وبعدل تام" (٨١).

وفى رأى البعض أن الخومينى يريد ولاية الفقيه وإعادة نظرية الإمامة كبديل إسلامى وأنه لايملك أية إضافه جديدة - ولاغيره من فقهاء الشيعة - بشأن نظرية الإمامة "فهم شيعة اثنى عشر تقليديون، يخلو فكرهم من أية نظرة نقدية لتراث الشيعة القائل "بالنص والوصية" من الله للأئمة الاثنى عشر بالإمامة" (٨٢).

ثم يؤكد أصحاب الرؤية السابقة أن الخومينى رغم ذلك استطاع الاجتهاد على الأقل فى العناصر التالية:

أولا: تشخيص الواقع البائس الذى يحيا فيه المسلمون.

ثانيا: إبراز تناقض هذا الواقع مع الإسلام، نهجا وفكرا.

وثالثا: التركيز على "عموم ولاية الفقيه"كموقف عملى مدعم بالفكر النظرى يتجاوز به الشيعة الجمود الذى شل حركتهم الثورية منذ غيبة الامام الثانى عشر[٨٣] وفى رأى البعض الآخر من المعارضين لفكر الخومينى بشأن البديل الإسلامى، أن الشيعة وعلى رأسهم الخومينى يعتقدون أن الإسلام لم يتمثل فى دولة إلا فى عهد الرسول(صلى الله عليه وسلم) وعهد على كرم الله وجهه، وقد استمر كلام الخومينى فى تجاهله للخلافة الراشدة قبل على كرم الله وجهه لأنهم يرون أنها خلافة مغتصبة وغير شرعية، وشئون الحكم عندهم مقصورة على الأئمة" الاثنى عشر" ونوابهم، ولهذا فالشيعة يهاجمون الخلافة الإسلامية فى حقب التاريخ الإسلامى المختلفة، ويعمد الرافضة قديما وحديثا إلى تشويه التاريخ الإسلامى بكل وسيلة [٨٤].

من أجل هذا هاجم الخومينى الخلافة فى تاريخنا الإسلامى وكان يلمح تارة ويصرح أخرى، يلمح فى هجومه إن جاء ذكر الخلافة الراشدة،[٨٥] **ونحن نختلف** مع وجهات النظر السابقة وذلك لأن الخومينى قد تجاوز هذه الخلافات نسبيا بعد الثورة ففى خطابه الأول الشامل يوم ١٩٧٩/٤/١ أرسى الخومينى - نظريا - دعائم البديل الإسلامى الحركى الذى ينشده: هو يريد حكومة إسلامية لاتستند إلى قوانين غربية بها وزارة وأجهزة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لها علم إسلامى لدولة محمدية، وهو يريد تصفية جميع وزارات العهد السابق ثم أخيرا هو يريد مايطلبه الشعب"الجمهورية الإسلامية" بقوانينها، وصحفها وأجهزة البحث والوزارات الإسلامية بها، وهو لذلك يرفض مفهوم ولاية الفقيه بالمعنى الضيق.

إن هذه الرؤية الشاملة، مالبثت أن تجسدت فى تطبيقات عملية حين أقر دستور إسلامى شامل، وأجريت انتخابات برلمانية لمجلس الشورى، وأقيمت الجمهورية الإسلامية وأسس الحزب الجمهورى الإسلامى [٨٦].

(ج) تدعيم مفهوم الدولة المحمدية: والخومينى يلفت الانتباه بمقولة "الدولة المحمدية" وهى المقولة التى تدحض رأى المخالفين له:"فنحن نسعى لبناء دولة محمدية، يجب ألا يكون العلم الإيرانى علما شاهنشاهيا، الشعارات والعلامات يجب ألا تكون شاهنشاهية، يجب أن تكون الشعارات إسلامية يجب أن يزال شعار"الأسد والشمس" المشئوم من جميع الوزارات، والادارات يجب أن تكون رايتنا راية إسلامية، يجب أن ترحل آثار الطاغوت، هذا التاج من آثار الطاغوت، يجب أن تكون الآثار إسلامية[٨٧].

(د) تصفية كافة أركان النظام السابق: والخومينى يدعو فى بديله الإسلامى إلى تصفية كافة أركان النظام السابق، حيث يرى أنه لابد من التصفية فى جميع الإدارات ... فى الوزارات، اللصوص يخرجون، الخونة يطردون، ولكن الجميع ليسوا خونة. الأمراء (فى الجيش) يبقون أعزاء، أنتم أبناء الشعب الإيرانى صبرتم على جميع المصائب طيلة خمسة وخمسين سنة، فإذا رأيتم خطأ فنبهوا المسئولين [٨٨].

وفى سبيله لتصفية أركان النظام السابق، وتأكيد بديله الإسلامى يقدم الخومينى ثلاث وسائل لتحقيق ذلك هى: تدمير الحكومات الجائرة من خلال برنامج عملى، والثورة السياسية المنظمة، ثم المقاومة على المدى الطويل، بالنسبة لتدمير الحكومات الجائرة، يدعو الامام الخومينى هنا محددا برنامج تدمير هذه الحكومات أنه لابد أن يمر بالخطوات التالية: مقاطعة المؤسسات التابعة للحكومة الجائرة ثم ترك التعاون معها والابتعاد عن كل عمل يعود بالمنفعة عليهما، وأخيرا تأسيس مؤسسات قضائية ، ومالية واقتصادية، وثقافية، وسياسية بديلة وجديدة.

بالنسبة لضرورة الثورة السياسية كأسلوب ثان من أجل تشكيل الحكومة الإسلامية يرى أن الشرع والعقل يفرضان علينا ألا نترك الحكومات وشأنها، والدلائل على ذلك واضحة، فإن تمادى هذه الحكومات فى غيها يعنى تعطيل نظام الإسلام وأحكامه، فى حين توجد نصوص كثيرة تصف كل نظام غير إسلامى بأنه شرك، والحاكم أو السلطة فيه طاغوت، ونحن مسئولون عن ازالة آثار الشرك من مجتمعنا المسلم، وهو يرى أن المقاومة على المدى الطويل كأسلوب ثالث هى التى تساهم ولو بعد مائتى عام فى الوصول إلى الهدف فنحن لانتوقع أن تؤتى تعليماتنا وجهودنا أكلها فى زمن قصير لأن ترسيخ دعائم الحكومة الإسلامية يحتاج إلى وقت طويل وجهود مضنية، ونحن نرى كثيرا من العقلاء يضعون حجرا ليبنى عليه الآخرون بناء بعد مائتى عام [٨٩].

(٥) خصائص رؤية الخومينى لوحدة قوى حركة الإحياء الإسلامى: إن وحدة المسلمين أو وحدة قوى حركة الإحياء الإسلامى تشكل خاصية ملازمة للخطاب السياسى عندآية الله الخومينى وذلك لأنه اذا كان "هدفنا هو الإسلام - كما يقول - فإنه لايتحقق إلا بوحدة المسلمين فى كل أرجاء العالم والاتحاد مع جميع الدول الإسلامية للوقوف صفا واحدا فى وجه الصهيونية وإسرائيل وكل الدول الاستعمارية". وجاء ذلك بمناسبة مرور عام على انتفاضة ١٥ خرداد- ٥يو نيو١٩٦٣. ومن وجهة نظره هذه الوحدة لابد "أن تسودها قيمة العدالة" وكذا هو يطلب من الجميع التعاون فيما بينهم لبسط العدالة الإسلامية التى هى الطريق الوحيد لسعادة الأمـة" [٩٠].

وهو يعلن صراحة على كل مسلمى العالم الاتحاد فى وجه الطواغيت ويرى أن النداء هو أدق الأساليب "ياأيها المسلمون فى كل أرجاء العالم، أيها المستضعفون الرازحون تحت سيطرة الظالمين: انهضوا وتعاضدوا متحدين ودافعوا عن الإسلام وعن مقدراتكم ولاتهابوا ضجيج الطواغيت فهذا القرن بإذن الله القادر، قرن غلبة المستضعفين على المستكبرين وغلبة الحق على الباطـل" [٩١].

وهو لايجد حرجا فى مد يده بالمساندة لجميع جبهات التحرر بالعالم الإسلامى "إنى أمد

يدى بحرارة إلى كافة المسلمين الذين ينتهجون سبيل التحرر من نير الاستعمار،. ويعملون فى سبيل الاستقلال السياسى الصحيح. وكسر سلاسل الأسر الأجنبى" [٩٢].

ويعلن أيضا"نحن نشارك جميع المظلومين فى العالم نساعد ونؤيد جميع المظلومين بالعالم".

ويكرر أيضا قوله فى تحديد معسكر الأعداء وفى مساندة جبهات التحرر:"إنى اكرر مساندتى لجميع الحركات والجبهات والمجموعات التى تناضل لأجل التحرر من مخالب القوى العظمى اليسارية واليمينية [٩٣].

ثانيا: خصائص الإحياء الإسلامى وفقا للدستور الإسلامى:

كما سبق القول فإن "الدستور الإسلامى"الذى أعلن عقب قيام الثورة فى ٢٤ ذى الحجة عام ١٣٩٩هـ، الموافق ٣ ديسمبر ١٩٧٩ يعد أبرز تجسيد عملى لمطالب الحركة الإسلامية فى إيران طوال سنى كفاحها، وتحديدا سنوات السبعينيات السابقة على الثورة، ويعد انعكاسا أمينا على المستوى الفكرى لكافة البنى والعلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمجتمع، ولخصائص حركة الإحياء الإسلامى التى تقوده من الداخل ممثلة فى المؤسسة الدينية (الشيعية) بزعامة آية الله الخومينى، وهو من جانب آخر يعد تجسيدا موضوعيا لرؤى النخبة الإسلامية التى قدر لها أن تقود حركة الثورة والإحياء الإسلامى، وذلك لأن الذى أشرف على صياغته وإخراجه مجلس خبراء من رجال الدين القريبين من آية الله الخومينى، وفى هذه الجزئية يرصد الباحث خصائص الإحياء الإسلامى التى تضمنها دستور جمهورية إيران الإسلامية[٩٤] من خلال النقاط التالية:

(١) رؤية الدستور لأسلوب الحكم فى الإسلام.

(٢) رؤية الدستور لحدود صلاحيات القائد أو مجلس القيادة.

(٣) رؤية الدستور لوظيفة الاقتصاد فى الإسلام ولوضع المرأة السياسى.

(٤) رؤية الدستور لوظيفة الجيش فى الإسلام وفى الدولة الجديدة.

(٥) رؤية الدستور لوظيفة السلطتين القضائية والتنفيذية ولوسائل الإعلام.

وبتفصيل هذه النواحى يلاحظ إبرازها لخصائص الإحياء الإسلامى على النحو التالى:-

(١) رؤية الدستور لأسلوب الحكم فى الإسلام: يبدأ الدستور الإسلامى فى الفصل الأول المادة الثانية بالقول "إن الجمهورية الإسلامية نظام يقوم على قاعدة الإيمان بالآتى:

(أ) بالله الأحد ، لا إله إلا الله واختصاص الحاكمية، والتشريع به والتسليم له

(ب) بالوحى الإلهى ودوره الأساسى فى بيان القوانين.

(ج) بالميعاد ودوره الخلاق فى مسيرة الإنسان التكاملية نحو الله.

(د) بعدل الله فى التكوين والتشريع.

(هـ) بالأمانة والقيادة المستمرة ودورها الأساسى فى ديمومة الثورة الإسلامية.

(و) بالكرامة والقيمة الرفيعة للإنسان وحريته التامة مع المسئولية أمام الله[٩٥]. وبهذا المعنى فإن الباحث يرى أن فكرة (الحاكمية لله) قائمة لدى رؤية الذين وضعوا الدستور مع أخذهم فى الاعتبار ما أسموه فيما بعد بحاكمية الشعب [٩٦]. وهم بهذا يرون الدستور لابد أن يتضمن رفض أى نوع من الاستبداد ومنح الشعب حق تقرير المصير وفقا لقوله تعالى: **(ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم)**.

وبتحليل المواد المتعلقة بأسلوب الحكم فى الدستور، نلاحظ أنه يركز على أن يكون منطلقه دائما المضمون العقائدى فى خلق البنى والمؤسسات السياسية التى تعتبر هى قاعدة بناء المجتمع. وأن الصالحين هم الذين يتحملون مسئولية الحكم. وادارة البلاد **(إن الأرض يرثها عبادى الصالحون)** وأن المحك فى ذلك هو العدل.

والدستور يرى أن التشريع الذى يكشف عن ضوابط الإدارة الاجتماعية يجرى على محور القرآن والسنة. من هنا فإن الإشراف الدقيق والجدى من قبل العارفين بالإسلام"العدول" والمثقفين الملتزمين (الفقهاء العدول) هو أمر حتمى وضرورى.

إن الهدف من وجود الحكومة من وجهة نظر الدستور هو تكامل ونضج الإنسان فى حركته باتجاه النظام الإلهى **(وإلى الله المصير)** لكى تتوافر أرضية لبروز وتفتح المواهب بهدف تجلى الأبعاد الإلهية للإنسان **(تخلقوا بأخلاق الله)** وهذا لايمكن تحقيقه إلا من خلال المساهمة الفعالة لكافة عناصر المجتمع فى مسيرة التحول الاجتماعى.

من هنا فإن الدستور يوفر الأرضية المناسبة لهذه المساهمة فى كافة مراحل صنع القرارات السياسية والمصيرية لكافة أفراد المجتمع. حتى يكون كل إنسان يبغى مسيرة التكامل، مشغولا ومسئولا عن الرشد، والرقى ، والقيادة، وهذا هو الذى يحقق حكومة المستضعفين فى الأرض **(ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض، ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين)** [٩٧]

(٢) رؤية الدستور لحدود صلاحيات القائد أو مجلس القيادة: ينطلق الدستور الإسلامى فى تحديده لصلاحيات القائد أو مجلس القيادة على أساس قاعدة ولاية الفقيه أو ولاية الأمر والإمامة المستمرة حيث الدستور يمهد الأرضية لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط الذى تعترف به الجماهير كقائد حتى تضمن عدم انحراف المؤسسات والأجهزة المختلفة عن مسئوليتها الإسلامية الأصيلة، ويفصل الدستور هذه المبادئ العامة فى ست مواد وفصل كامل،[٩٨] كانت أهم ما أثارته أنه إذا عرفت وقبلت الأكثرية الساحقة من الشعب بمرجعية وقيادة أحد الفقهاء جامعى الشرائط المذكورة فى المادة الخامسة من الدستور (وهى مادة تحدد الشرائط بأنها الفقيه العادل - التقى - العارف بالعصر - الشجاع - المدبر - الذى تعرفه أكثرية الجماهير - وتتقبل قيادته)[٩٩] كما هو حادث بالنسبة لآية الله الخومينى، تكون لهذا القائد ولاية الأمر

وكافة المسئوليات الناشئة عنها وفى غير هذه الحالة فإن الخبراء المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة الذين لهم صلاحية المرجعية والقيادة فإذا وجدوا أن مرجعا واحدا يملك ميزة خاصة للقيادة فإنهم يعرفونه باعتباره قائدا للشعب. وإلا فإنهم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعى الشرائط باعتبارهم أعضاء فى "مجلس القيادة" ويعرفونهم للشعب [١٠٠].

والدستور يرى أن يعد القانون المتعلق بعدد وشروط الخبراء وكيفية انتخابهم والنظام الداخلى لاجتماعات مجلس الخبراء بالنسبة للدورة الأولى، بواسطة الأعضاء الفقهاء فى (مجلس المحافظة على الدستور) وبأكثرية آرائهم ويصدق عليه قائد الثورة الإسلامية. وبعد ذلك فإن أى تغيير أو إعادة نظر فى هذا القانون يكون ضمن صلاحيات مجلس الخبراء[١٠١].

ويرى الدستور أنه إذا عجز القائد أو أى واحد من أعضاء (مجلس القيادة) عن أداء الوظائف القانونية للقيادة أو فقد واحدا من الشرائط المذكورة فى المادة ١٠٩ يعزل عن منصبه.[١٠٢]والقائد أو أعضاء مجلس القيادة فى الدستور متساوون أمام القانون(١٠٣) ويلاحظ أن هذا المعنى يتفق تاريخيا مع نموذج الإمامة فى الفكر الإسلامى الشيعى كما استقر تاريخيا [١٠٤].

٣- رؤية الدستور لوظيفة الاقتصاد فى الإسلام ولوضع المرأة السياسى: يرى الدستور فى المواد المتعلقة بالاقتصاد والشئون المالية.[١٠٥] أن الاقتصاد فى الجمهورية الإسلامية، ولدى حركة الإحياء الإسلامى لابد أن يكون وسيلة لا هدفا، حيث السمو بحاجات الإنسان فى مسيرة التكامل والنمو، هو الأصل فى تركيز القواعد الاقتصادية وليس تمركز وتكاثر الثروة والبحث عن الربح كما هو فى بقية النظم الاقتصادية، ذلك لأن الاقتصاد هو (هدف) بحد ذاته فى المبادئ المادية، ولهذا السبب فإن الاقتصاد يتحول إلى عامل فساد وتخريب وتدمير فى مسيرة النمو. بينما الاقتصاد فى الإسلام يعتبر (وسيلة) ولايتوقع من (الوسيلة) سوى أن تكون أكثر من عملية فى طريق الوصول إلى الهدف.

من هذا المنطلق فإن برنامج الاقتصاد الإسلامى يقوم فى الدستور على أساس توفير الأرضية المناسبة لتنمية الأخلاقيات الإنسانية المختلفة. ولهذا السبب فإن تأمين الفرص المساوية والمناسبة، وتوفير العمل لجميع الأفراد، وتلبية الحاجات الضرورية من أجل استمرار الحركة التكاملية الصاعدة، هى من مسئوليات الحكومة الإسلامية. وبالنسبة لوضع المرأة فى الدستور فإنه يرى أنه فى مرحلة خلق القواعد الاجتماعية الإسلامية، تستعيد الطاقات الإنسانية التى كانت حتى الآن فى خدمة الاستثمار الأجنبى الشامل، هويتها الأصلية وحقوقها الإنسانية وفى عملية الاستعادة الطبيعية هذه يكون استيفاء المرأة لحقوقها أكثر بسبب الظلم الأكثر الذى تحملته من النظام الطاغوتى (يقصد نظام الشاه) والأسرة فى الدستور هى الوحدة

الأساسية للمجتمع والمركز الأصلى لرشد وتعالى الإنسان، إن التوافق فى العقائد والأهداف وفى تشكيل الأسرة التى تصنع الأرضية الأساسية لحركة الإنسان التكاملية النامية، هو القاعدة الأساسية، وإن توفير الفرص من أجل الوصول إلى هذه الغاية هو من وظائف الحكومة الإسلامية.

وضمن هذا المفهوم عن "الأسرة" فإن المرأة تخرج من إطار كونها شيئا جامدا، أو أداة للعمل، أو كونها فى خدمة الاستهلاك والاستعمار، فضلا عن أنها تستعيد مسئولياتها الخطيرة والقيمة كأم ومربية فى تنشئة الإنسان العقائدى الطليعى، فإنها ستكون زميلة الرجل فى مجالات الحياة الفعالة، بالنتيجة فإنها تتحمل مسئولية أخطر وتتمتع فى المنظار الإسلامى بقيمة وكرامة أرفع [١٠٦].

(٤) رؤية الدستور لوظيفة الجيش فى الدولة الجديدة: يمكن تلخيص كل مواد الدستور التى ناقشت دور الجيش [١٠٧] فى مقولة واحدة وهى أن الدستور يريد تكوين مايمكن تسميته بالجيش العقائدى حيث يكون التركيز فى تشكيل وتعبئة القوات المسلحة للبلاد على الإيمان والعقيدة كأساس وقاعدة[١٠٨] من هنا فإن جيش الجمهورية الإسلامية، وقوات حرس الثورة الإسلامية سيوجهان للانطباق مع هذا الهدف.[١٠٩] ولا يتحملان فقط مسئولية حفظ وحراسة الحدود وإنما يتكفلان أيضا بحمل رسالة عقائدية، أى الجهاد فى سبيل الله، والنضال من أجل توسيع حاكمية قانون الله فى كافة أرجاء العالم ويستشهد الدستور بقوله تعالى: **(وأعدوا لهم ماستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم)** [١١٠].

(٥) رؤية الدستور لوظيفة السلطتين القضائية والتنفيذية ووسائل الإعلام العامة: يلاحظ أنه بالنسبة لرؤية الدستور الإسلامى لوظيفة القضاء أنها تدخل ضمن الحقوق الأساسية للشعب.[١١١] وذلك لأنه ومن وجهة نظر الدستور فإن مسألة القضاء فيما يتعلق بحراسة حقوق الإنسان وفق نهج الحركة الإسلامية، بهدف الوقاية من بروز الانحراف داخل الأمة الإسلامية، أمر حيوى، من هنا فإن المنظور هو خلق نظام قضائى قائم على أساس العدالة الإسلامية، ومتألف من القضاة العدول والعارفين بالضوابط الإسلامية الدقيقة وبسبب الحساسية الأساسية "لمسألة القضاء" وضرورة الدقة فى عقائديتها وإسلاميتها، فإنه وفقا للدستور يجب أن يكون هذا النظام بعيدا عن أى نوع من العلاقات والروابط غير السليمة ويستشهد بقوله تعالى: **(وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)**.

أما بالنسبة للسلطة التنفيذية، فالدستور يرى أنها تملك أهمية خاصة فيما يتعلق بتطبيق الأحكام والتعاليم الإسلامية بهدف الوصول إلى حكومة العلاقات والروابط العادلة فى المجتمع

وأيضا فإن لها دورها فى تمهيد الأرضية للوصول إلى الهدف النهائى للحياة، من هنا فإنه يجب أن تشق السلطة التنفيذية طريق خلق المجتمع الإسلامى، وأن أى نظام إدارى معقد يتحول إلى عقبة فى طريق الوصول إلى هذا الهدف سيكون مرفوضا فى المنظار الإسلامى(١١٢)، ولهذا السبب فإنه يتم القضاء على النظام البيروقراطى الذى هو وليد الحكومات الطاغوتية كما يقول الدستور لكى يمكن إقامة نظام إجرائى أكثر عملية وسرعة فى تنفيذ المسئوليات والتعهدات الإدارية.

أما بالنسبة لوسائل الإعلام العامة فيرى الدستور بشأنها "يجب أن تعمل وسائل الإعلام العامة (الإذاعة والتليفزيون) فى أنحاء المسيرة التكاملية للثورة الإسلامية" (١١٣).وفى خدمة بث الثقافة وأن تستفيد فى هذا المجال من المواجهة السليمة بين الأفكار المختلفة، كما عليها أن تحترز بشدة من إشاعة وبث القضايا التخريبية، والمضادة للإسلام، ويرى القائمون على وضع الدستور فى نهايته أن العمل بهذا الدستور الذى يجعل من حرية وكرامة بنى الإنسان فى بداية قائمة أهدافه، ويشق طريق النمو والتكامل للإنسان، هو من مسئولية الجميع ويجب أن تساهم الأمة الإسلامية بشكل فعال عن طريق انتخاب المسئولين الخبيرين والمؤمنين والإشراف المستمر على أعمالهم، فى صنع المجتمع الإسلامى . على أمل أن توفق فى بناء المجتمع النموذجى الإسلامى (الأسوة) حتى يستطيع أن يكون قدوة وشهيدا على كل شعوب العالم ويستشهدون بقوله تعالى: **(وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس).**

هذا عن الخصائص العامة للإحياء الإسلامى كما تجسدت فى أهم بنود ومبادئ دستور جمهورية إيران الإسلامية الذى وضع عام ١٩٧٩م الموافق عام ١٣٩٩هـ. هذا ولقد أثار وضع الدستور العديد من الانتقادات داخل إيران وخارجها حين عارضه بالداخل شريعة مدارى وأنصاره، بالإضافة لتنظيمى (فدائى الشعب) ، (مجاهدى الشعب) وغيرهما وكانوا يرون أن تقوم بإعداد الدستور جمعية تأسيسية منتخبة وممثلة لجميع الاتجاهات ورفضوا أن يقوم مجلس الخبراء بذلك على اعتبار أنه ممثل فقط لرجال الدين هذا على مستوى التشكيل الخاص بإعداد الدستور، أما بالنسبة للدستور ذاته فلقد وجهت القوى السابقة اعتراضها اليه عبر ثلاثة انتقادات :

الأول: يعترضون فيه على تضمين الدستور لمفهوم (ولاية الفقيه) والصلاحيات الواسعة التى منحها للقائد أو مجلس القيادة.

والانتقاد الثانى: وجه إلى المواد من ٩١ وحتى ٩٩ من الدستور والتى تضمنت النص على تكوين مجلس للوصاية من ست شخصيات دينية وستة محامين مسلمين متخصصين فى مختلف أفرع القانون تكون مهمته البت فى مدى تمشى القواعد والقوانين مع المبادئ الإسلامية.

أما الانتقاد الثالث: فوجه للمادة ٢٤ من الدستور والتى نصت على حرية الصحافة والنشر إلا أنها جعلت ذلك مرتبطا بالتزام الصحف والمطبوعات بالتعاليم الإسلامية[١١٤]. ويلاحظ الباحث أن هذه الانتقادات كانت من الضعف بحيث أنها لم تصل إلى مرحلة فرض التغيير لبنود الدستور وذلك يعود ضمن أسباب أخرى إلى أن الصيغة التى استقرت عليها مواد الدستور(١٧٥مادة) لاقت قبولا جماهيريا واسعا، وترحيبا من كافة الفاعليات السياسية المؤثرة فى إيران، بالإضافة لدقتها وشمولها على أغلب ماطمحت إليه الحركة الإسلامية هناك، هذا فضلا عن أن الأصوات التى طالبت بالتغيير فى الدستور كانت غير مستوعبة لحجم التغيير الذى أحدثته الثورة الإسلامية بالإضافة لعلمانية البعض منها مما جعلهم غير منسجمين مع السياق العام الذى تطورت إليه الأحداث داخل إيران. والتى كان من بينها الاستقرار على دستور إسلامى للبلاد وعلى مسمى توصف به وهل يكون (جمهورية ديمقراطية إسلامية وفقا لرؤية مدارى) أم (جمهورية إسلامية وفقا لرؤية الخومينى).

إن هذا يؤكد على أن حجم التغيرات التى أحدثتها حركة الإحياء الإسلامى فى إيران والتى كانت سائدة ومسيطرة قبل وبعد الثورة كانت من القوة والكثرة بحيث تجاوزت قدرة البعض على مجاراتها والتفاعل الحقيقى معها، لقد تشابه موقف القوى غير المستوعبة للتجربة داخل إيران مع قوى عديدة خارجها وكانت الدول التى تقع على حدودها بمفكريها وقادتها هى الأقرب إلى ذلك النموذج.[١١٥] ولذلك أعلنت العراق الحرب المسلحة على إيران انطلاقا من نفس الرؤية الضيقة والخاطئة فى استيعاب وفهم دلالات ماحدث فى إيران عامى ١٩٧٩/٧٨ وكان الثمن فادحا: سواء للذين بالداخل أو للذين بالخارج، وليس مصادفة أو مدعاة للدهشة أن يصبح المقر الرئيسى لجماعة (مجاهدى الشعب) بعد خمس سنوات فقط من أحداث الثورة الإسلامية هو بغداد.

ثالثا: خصائص الإحياء الإسلامى وفقا للمبادئ العامة للحزب الجمهورى الإسلامى:

يعد تأسيس الحزب الجمهورى الإسلامى أول تطبيق عملى للشعارات التى رفعها الإمام آية الله الخومينى إبان أحداث الثورة، عندما أراد أن يرى تطبيقات أفكاره تتم من خلال أدوات مسيطرة وفاعلة ورسالية الهدف - على نحو مايصف الإسلاميون هناك - وكانت أول تلك الأدوات الحزب الجمهورى واللجان الثورية، إلا أن الحزب الجمهورى اكتسب أهميته انطلاقا من كونه الأداة الرئيسية لرسم وتنفيذ سياسات الجمهورية الإسلامية وتطبيق طموحات الحركة الإسلامية التى تضمنها الدستور الإيرانى، ولقد قام بتشكيل الحزب ستة من أبرز القادة الإسلاميين الإيرانيين وأكثرهم علما وريادة فى مجال حركة الإحياء وهم: هاشمى رافسنجانى - على خامينئ - محمد جواد باهونار - الدكتور محمد بهشتى - الدكتور موسى اردبيلى - د. حسن آيت".

هذا وقام الحزب الجمهورى على ثلاثة مبادئ تمثل أبرز خصائص حركة الإحياء الإسلامى كما عرفتها إيران خلال السبعينيات وهذه المبادئ والخصائص هى:

(١) أممية الإسلام وعالميته.

(٢) تصدير الثورة إلى الخارج.

(٣) ولاية الفقيه العادل. وبتفصيل هذه الخصائص يستبين مايلى:

(١) أممية الإسلام وعالميته: منذ البداية طرح الحزب الجمهورى الإسلامى شعار أممية الإسلام، ويعتبر إقرار الطابع العالمى للثورة الإسلامية من أهم الأهداف التى يسعى الحزب إلى تحقيقها. إذ أن الحزب يتبنى الخط الأممى ولايسعى الى تطبيق الإسلام فى إيران فحسب بل فى جميع البلدان الإسلامية، وانطلاقا من هذا المبدأ أكد النظام الداخلى للحزب على إمكانية فتح فروع للحزب خارج البلاد كما أكد أن كل مسلم يمكن أن يكون عضوا فيه (المادتان ٢ ، ٤ من النظام الداخلى للحزب) ولايتضمن النظام الداخلى للحزب أية إشارة إلى ضرورة أن يكون العضو فى الحزب مواطنا إيرانيا، الأمر الذى يعنى أن الحزب يعتبر نفسه حزب المسلمين فى كافة أنحاء العالم وأن أهدافه ذات طابع أممى وقد لعب الحزب ومجلس الخبراء الذى ينتمى معظم أعضائه إلى الحزب الجمهورى دورا كبيرا فى تبنى هذا الخط، حين أكدت بنود عديدة من الدستور الإسلامى الإيرانى على ضرورة وحدة المسلمين فى العالم ومن ثم وحدة جميع المستضعفين فى العالم [١١٦]، وفى رأى الخومينى "إن القوميات تراث جاهلى، ولايوجد فى الإسلام قوميات فهو يتجاوزها جميعا ويلغيها" [١١٧].

(٢) تصدير الثورة إلى الخارج فى دول العالم الإسلامى: يعتبر الحزب الجمهورى الإسلامى مبدأ (تصدير الثورة) إلى الخارج والأممية مبدأين متصلين لايمكن الفصل بينهما أو تحقيق أحدهما بشكل كامل دون تحقيق الآخر. إذ يعتبر الحزب أن مهمة الثورة فى إيران هى انقاذ المسلمين والبشرية كلها. [١١٨] ويدعم هذا الاتجاه رجال الدين الممثلون فى الحزب الجمهورى الإسلامى ويعتبرونه من الأركان الهامة فى أيديولوجية الحزب، وتحاول القيادة الإيرانية الجديدة تبرير تدخلهم فى الشئون الداخلية للبلدان الإسلامية بقولهم: "علينا أن نساعد الأخ المستضعف فى كل مكان وعلينا أن نضمن استمرارية الثورة وتوسيع دائرة إشعاعها [١١٩]". ومن الواضح أن سياسة الحزب هذه تحتوى على خطوط عريضة وتصورات مستقبلية لما تطمح إليه المؤسسة الدينية فى إيران من استقطاب قوى مؤيدة وحليفة لها فى طول العالم الإسلامى وعرضه، يمكن توظيفها فى تحقيق ثورات فى تلك البلدان على غرار (الثورة الإيرانية)، ومن الطبيعى أن تثير هذه السياسة الكثير من المخاوف خاصة فى العراق وتركيا وغيرها من البلاد المجاورة.

(٣) ولاية الفقيه العادل: يتميز الحزب الجمهورى الإسلامى بأيديولوجية (زعيم الحزب الروحى آية الله الخومينى) وتعتبر هذه الأيديولوجية من الناحية العملية الأساس النظرى

لجمهورية إيران الإسلامية، وتستند هذه الأيديولوجية على أساس استلهام مبادئ وتعاليم المذهب الشيعى الاثنى عشر، كما عبرت عنه تفسيرات الخومينى وتصورات كبار رجال الدين الإيرانيين الرواد ممن أسهموا فى بلورة مدرسة فكرية شيعية خاصة تقوم على أساس مبدأ (ولاية الفقيه) الذى يتلخص فى إثبات صلاحية رجل الدين للقيام بدور قيادى فى المجتمع، وهو الدور الذى أعطاه الخومينى بعدا سياسيا مطلقا عندما أكد أن النظام الإسلامى فى الحكم لابد أن يعتمد على ولاية الفقيه بالمعنى الواسع للمفهوم.

وأيديولوجية الحزب تدعو إلى الاعتراف بأن التفسير الشيعى للإسلام هو التفسير الأصوب وأن المذاهب والتفسيرات الأخرى أقل صوابا، ولكن من الواضح أن الفقيه ليس معصوما من الخطأ كما يروج البعض، ولقد ربطت المادة الخامسة من الدستور والمواد (١٠٧-١١٢) حدود نطاق وصلاحيات الفقيه العادل، ويكفى ربط صفة (العادل) به لتلزمه بخلق الإسلام. وعموما فهذه كانت خاصية المبدأ الثالث من مبادئ الحزب الجمهورى وكما نرى هى تدخل ضمن الخصائص العامة لحركة الإحياء الإسلامى التى أبرزتها رؤية الإمام الخومينى ومبادئ الدستور الإسلامى وذلك فى خاصية (ولاية الفقيه) العادل، وخاصية (أممية الإسلام وعالميته) ولكنها تضيف عليهما خاصية تصدير الثورة الإسلامية خارج النطاق الإيرانى وهى خاصية هامة بمقاييس حركة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات والتى وصفها من قبل أحد المحللين الغربيين (ديكمجيان) بأنها حركة قطرية وغير عالمية، وهذه الخاصية الجديدة التى أضافتها الثورة الإسلامية بإيران تعد بعدا إضافيا يضاف للأداء السياسى لحركة الإحياء الإسلامى وهو بعد أكدت الثمانينيات صدقه حين تناقلت الصحافة الدولية الأدوار التى تلعبها الثورة الإسلامية فى دعم بعض (تنظيمات الجهاد) فى مصر ولبنان وبعض الحركات الإسلامية فى الفلبين وأفغانستان وفى غيرها من بلدان العالم الإسلامى.

رابعا: خصائص الإحياء الإسلامى عند التنظيمات الإسلامية الهامشية:

إن المتابع لخريطة التنظيمات السياسية المعارضة للشاه خلال حقبة السبعينيات يلحظ تنوعا شديدا وكثرة فى أعدادها، وبالمقابل ضعفا بنائيا وتنظيميا لأغلبها، باستثناء قوى رئيسية ظلت تعمل فى الخفاء خلال الستينيات والسبعينيات ويندرج تحت هذه القوى التنظيمات العلمانية(مثل حزب تودة) و (فدائى الشعب) والتنظيمات ذات التوجه الدينى الليبرالى مثل (حركة تحرير إيران) أو الاتجاه الإسلامى اليسارى مثل (مجاهدى خلق)[١٢٠] ويضاف إلى هؤلاء القوى غير المنظمة كالفلاحين وأبناء الريف والطلاب وغيرهم من القوى التى شكلت رصيدا مؤثرا لحركة الإحياء الإسلامى التى انتهت بالثورة الإسلامية عامى ١٩٧٩/٧٨، ونظرا لأن الدراسة تدرس أساسا التنظيمات الإسلامية الرئيسية منها (كما سبق ورأينا) والهامشية (كما سنرى)، فإنه سوف يستبعد بالتالى عدداً من القوى غير الإسلامية

مثل حزب تودة – على وجه الخصوص- وذلك لسبب أول: هو دواعى الدراسة، والثانى: لأن هذا الحزب أثبت إخفاقا نموذجيا للقوى غير الإسلامية، فى فهم واستيعاب أبعاد التغير الثورى الذى أحدثته الثورة الإسلامية بقيادة رجال المؤسسة الدينية والباحث فى سبيله لتحليل هذا المعنى الهام فى إخفاق (حزب تودة) داخل الإطار الثورى الإسلامى الذى استجد على عالمنا المعاصر مع نهاية السبعينيات يستبعد التحليلات الجزئية القاصرة لهذا النموذج.(١٢١) ويقدم إضافة قد تفيد علميا وهى شهادة السكرتير الأول للجنة المركزية لحزب تودة الذى لخص أسباب إخفاق حزبه السياسى أو ما أسماه هو "بتخلفاتنا السياسية القاتلة كنتيجة لعدم القدرة على استيعاب التحول الثورى الذى حدث بإيران فى السبعينيات" (١٢٢).

أما بالنسبة للتنظيمات الإسلامية الهامشية فيقصد بها تلك التى لم تكن صاحبة الدور الرئيسى فى حركة الإحياء الإسلامى بإيران خلال السبعينيات وبالرغم من ذلك كان لها فى بعض فترات السبعينيات دور تنشيطى ، لاينكر، خاصة تلك القوى التى اتخذت من حرب العصابات أسلوبا لها فى المعارضة المسلحة للنظام وتحديدا جماعتا (مجاهدى خلق – وفدائى خلق)(١٢٣) إلا أن مجمل دورها فى إطار حركة الإحياء الإسلامى بإيران يعد ضئيلا نسبيا إن لم يكن هامشيا، ولعل نظرة تحليلية لقتلى حرب العصابات طوال فترة السبعينيات ومقارنتها عمليا بحجم القتلى إبان أحداث الثورة الإسلامية عامى ١٩٧٩/٧٨ والذى وصل إلى ٧٠ ألف قتيل، فى حين أن قتلى حرب العصابات من كافة الاتجاهات (إسلامية- ماركسية- ليبرالية) وصل إلى ٣٣٠ قتيلا فقط قارن الجدول المرفق:

قتلى حرب العصابات (١٢٤)

	فدائيون	مجاهدون اسلاميون	قتلى ماركسيون	ماركسيون آخرون	اسلاميون آخرون
قتلوا أثناء معارك	١٠٦	٢٦	١٦	١١	٨
اعدموا	٣٨	١٥	١٠	١٢	١٦
عذبوا حتى الموت	١٠	١٨	١	٨	٤
مفقودون	٦	١	٢	٦	–
انتحروا	٥	١	١	–	–
قتلوا فى السجن	٧	٢	–	–	–
المجموع	١٧٢	٦٣	٣٠	٣٧	٢٨

وينبغى الإشارة أيضا إلى جماعات أخرى فرعية شاركت فى حرب العصابات مثل جماعة علماء الدين المناضلين (روحانيات مبارز) وكان مركزها الرئيسى مدينة"قم" وجماعة أخرى تسمى بالمهديين وكان مركز نشاطها فى مشهد وخراسان وجماعة ثالثة تسمى جماعة الفجر، وجماعة أبى ذر وتشكلت فى نهاوند (١٢٥).

ولكن وعلى وجه التحديد فإنه يمكن إجمال القوى الإسلامية الهامشية التى أثرت فى حركة الإحياء الإسلامى بإيران وفى تشكيل بعض خصائصها بدرجة ما فى ثلاث مجموعات أساسية هى:

(١) المجموعة الأولى: الاتجاه اليمينى.

(٢) المجموعة الثانية: جبهة تحرير إيران.

(٣) المجموعة الثالثة: ويقودها مجاهدو خلق. وبتفصيل دور وخصائص حركة تلك المجموعات يتضح مايلى:

(١) المجموعة الأولى ، الاتجاه اليمينى: وتتكون هذه المجموعة من بعض رجال الدين وبالرغم من المشاركة الجادة لهذه المجموعة فى الثورة السياسية ضد الشاه، إلا أنه لم يكن لديها أية رغبة فى قيام ثورة جذرية ضدالبنى الاجتماعية أو المؤسسات القائمة، ويعتبر آية الله شريعتمدارى الممثل الرسمى لهذه المجموعة، وهو الوجه القيادى فى مدينة قم قبل رجوع الخومينى، ومازال البعض يعتبره المنظر القيادى فى إيران، خاصة مواطنيه فى مقاطعة أذربيجان. وبالرغم من أن شريعتمدارى كان يشجع فرض بعض القوانين إلا أنه عارض قيام دولة ثيوقراطية، وفقاً للمفهوم الغربى وكان يرى أنه يجب أن يكون لكل المجموعات، بما فيها اليسار، الحق فى المشاركة بديموقراطية دستورية، وقد دخل فى نزاع علنى مع الخومينى بشأن الاستفتاء وصرح بأن للجمهور الحق فى الاختيار بين جمهورية إسلامية وجمهورية إسلامية ديموقراطية. وهدد بترك قم والذهاب إلى أذربيجان إذا ما استمرت المرجعيات الدينية فى انتهاك حقوق الإنسان. وكان يجد معظم أنصاره بين صفوف الفئات الدينية العليا، وبما أنه قد تم استبعادهم من اللجان الهامة، حاول أنصاره تأليف حزب الشعب الجمهورى الإسلامى وفشلوا (١٢٦).

(٢) المجموعة الثانية: وينتظم هؤلاء فى "حركة تحرير إيران" وكانوا يطالبون بالتحولات الاجتماعية التدريجية وتحطيم نظام بهلوى. وكانت هذه المجموعة تسيطر على ست وزارات بزعامة مهدى بازرجان والذى يتمتع بتأييد ملحوظ بين التكنوقراطيين ذوى الثقافة الغربية. وبعكس المرجعيات الدينية، سعت هذه المجموعة إلى اللجان الثورية، وكانت تميل نحو دستور على النسق الغربى ووضع الجهاز القضائى بيد القضاة والمحامين ذوى الثقافة المعاصرة وإعادة بناء آلية الدولة، وخاصة الجيش ذا المعنويات المنهارة وكانت تتمتع "حركة تحرير إيران"،

بالإضافة إلى الوزراء الستة، بدعم آية الله طالقانى العنصر القيادى الدينى فى طهران، وكان طالقانى معارضا عنيدا للشاه منذ أوائل الخمسينيات وقضى عدة سنوات فى السجن حيث عذب، وقاد التظاهرات الجماهيرية فى طهران عام ١٩٧٨.

وبالرغم من كونه زعيما دينيا كان يجد طالقانى أنصاره ليس بين رجال الدين وتجار البازار، بل بين الموظفين المدنيين والمثقفين وطلبة الجامعات ومنذ فبراير ١٩٧٩ اختلف كثيرا مع الخومينى مصرحا بأن اللجان تنتهك"حقوق الإنسان بما فيها حق "النسوة فى عدم ارتداء "الشادور" الطويل (وهو يشابه الحجاب فى مصر) ومحذرا بأن هناك خطرا حقيقيا من أن يتم استبدال الشاه باستبداد جديد ويرى البعض أن آية الله طالقانى كان يعتبر بمثابة طائر يغرد خارج سربه بين رجال دين، إذ أنه تحدث منذ أوائل الخمسينيات عن الحاجة إلى الجمع بين الإسلام والاشتراكية (١٢٧).

ويرى البعض فى معرض الإشادة بالرؤية الراديكالية الرحبة للنمط الثورى للمجموعة الثانية من رجال الدين الإيرانيين والذين يمثلهم آية الله طالقانى، أنه فى مجال تفسيره للآية الكريمة **(إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم)** آل عمران آية ٢١ إن آية الله طالقانى كان يرى أن قتل كل امرئ يدعو إلى قيمة العدل حتى ولو لم يكن مسلما، أو مجرد الإساءة إليه تتساوى فى نظره، وفقا لنص القرآن، مع قتل الأنبياء ومع الكفر بآيات الله. وعليه فالمناضل بأمريكا اللاتينية الذى يدعو إلى العدل والحرية (كنموذج) يتساوى فى عرف الإسلام مع أكثر الناس ايمانا وكراهية لقتل الأنبياء والعكس فى عرفه صحيح، وتمتد رؤية طالقانى لتشمل كافة أرجاء المعمورة بما فيها إيران بالطبع (١٢٨).

(٣) المجموعة الثالثة: وتمثلت تلك المجموعة فى الجبهة اليسارية التى كان يقودها (مجاهدو خلق) وطالبوا بثورة اجتماعية راديكالية، إن هذه المجموعة المعادية للرأسمالية والإمبريالية، والتقليدية، ورجال الدين أحيانا، كانت تطمح إلى خلق أمة مستقلة جديدة يمكن أن تستعير تكنولوجيا من الغرب، وتبقى بالمقابل، مخلصة لروح التشيع الثورية الأولى، وحصل المجاهدون على كثير من الدعم من طلبة الجامعات، خاصة من أبناء العائلات المتدينة الناطقة بالفارسية. وفى ظل الثورة ساند المجاهدون بقوة آية الله الخومينى حتى إنهم نادوا به إمامهم الخاص. إلا أنه منذ (فبراير ١٩٧٩) كثيرا ماوجدوا أنفسهم فى نزاع مع اللجان الثورية وبالتالى فإن دعمهم للخومينى قد بدأ يفتر، هذا بالإضافة إلى أنهم انتقدوا بازرجان فى الأسابيع الأولى التى تلت الثورة، لأنه لم يحل الجيش بأكمله ويخلق جيشا شعبيا جديدا. إلا أنهم قرروا فى شهر ابريل مساندة بازرجان فى جهوده الرامية إلى الحد من سلطة اللجان (١٢٩).

وتدريجيا تختفى هذه القوى والتنظيمات ويختفى قادتها إما قتلا أو إبعادا داخل الحدود أو خارجها، أو انسحابا من المجتمع وتحولاته الجديدة التى حدثت والتى لايستطيعون استيعابها. هذا عن أهم التنظيمات والقوى الهامشية وخصائص رؤيتها الإسلامية والتى لاشك تتفق بدرجات متفاوتة مع الخصائص الرئيسية لحركة الإحياء الإسلامى بإيران كما مثلها الخومينى والدستور الإسلامى والحزب الجمهورى، كما سبق وأشرنا، إلا أنها لاتتفق مع كل الخصائص، وإن اتفقت مع بعضها فقط مثل معاداة الشاه، أو المناداة بالخومينى إماما خاصا لهم - كما فعل (مجاهدى خلق) - إلا أنهم بعد ذلك يختلفون، فبعضهم مثل شريعتمدارى يرى أن لاحاجة للثورة على البنى الاجتماعية والمؤسسات القائمة، البعض الآخر لايرى غضاضة فى التعاون مع الغرب (المجاهدون) أو فى عدم ارتداء"النسوة للشادور(آية الله طالقانى)، إن الاتفاق إذن لم يكن كاملا فى خصائص الإحياء الإسلامى بعبارة أخرى أدق لم يكن جذريا كما طرحه الخومينى، وكان فى أغلبه نسبيا وجزئيا، وعليه كانت نهاية تلك القوى سياسيا بأسرع مما تتوقع قياداتها وغلبت نواحى الخلاف فى الرؤية على نواحى الاتفاق فوقع الانفصال.

وإلى جانب تأثيرات التنظيمات الإسلامية الهامشية كان لعدد من مفكرى الحركة الإسلامية الإيرانية دور بارز فى السبعينيات، فى مجال التنظير السياسى للثورة الإسلامية يأتى فى مقدمة هؤلاء على شريعتى الذى دعا إلى العودة إلى الذات الإسلامية وإلى الثورة على نظام الشاه وأطلق عليه فولتير الثورة الإسلامية.(١٣٠) وأيضا يأتى الدكتور/محمد بهشتى كأحد المفكرين ورجال الحركة السياسية المؤثرين فى نجاح الثورة، والذى يعود إليه الفضل فى تأسيس الحزب الجمهورى. (١٣١) وكانت رؤيتهما تتصل مباشرة بصلب الرؤية الأساسية لحركة الإحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات، بل وتساهم فى بلورتها من خلال التأثير الكبير الذى لعبته جنبا إلى جنب مع رؤية الخومينى وباقى التشكيلات الفكرية التى أحدثت الثورة الإسلامية كأعلى درجات الإحياء الإسلامى فى إيران - بل والعالم الإسلامى - خلال السبعينيات.

خاتمة الفصل

استعرض الباحث فى هذا الفصل أسباب وخصائص حركة الإحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات، والتى يمكن إجمال أبرز نتائجها على النحو التالى:

أولا: مثل الفكر السياسى الشيعى أحد المصادر الفكرية الهامة فى صعود حركة الإحياء الإسلامى بإيران خلال السبعينيات.

ثانيا: كان لجغرافية إيران وللدور التاريخى الذى مارسته المؤسسة الدينية الشيعية، أهميته فى تشكيل مسار حركة الإحياء الإسلامى بإيران خلال السبعينيات.

ثالثا: مثل الإمام آية الله الخومينى أحد الأسباب المباشرة فى صعود حركة الإحياء الإسلامى بإيران خلال السبعينيات فضلا عن العوامل السياسية والاقتصادية الأخرى التى ساهمت فى نجاحها.

رابعا: تميزت خصائص حركة الإحياء الإسلامى فى إيران خلال السبعينيات بالعداء للغرب والتأكيد على الهوية الإسلامية والعودة إلى الأصول والذات الحضارية، وتميزت بخاصية أممية الإسلام وعالميته وضرورة تصدير الثورة الإسلامية خارج إيران، وأيضا خاصية الثورة وشمولية النظرة من المنظور الإسلامى للكون وللعلاقات الدولية، ويؤكد هذه الخصائص اكثر تحليل خصائص الإحياء الإسلامى عند آية الله الخومينى، وفى أدبيات الحزب الجمهورى الإسلامى، ونصوص الدستور الإسلامى وأخيرا لدى التنظيمات الإسلامية الفرعية مثل " مجاهدى خلق " وغيرها.

الهوامـــش

(١) Thomas W. Lippman, Islam Politics and religion in the Muslim world, op, cit., pp. 34-35.

(٢) فريد هوليداى: مقدمات الثورة فى إيران، بيروت: دارابن خلدون، ١٩٨٢، ص ص ٥-١٩.

(٣) عن بعض هذه النواحى التاريخية يمكن مقارنة:

- Roy. p. Mottahedeh, "The shu'ubivah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran," :International of Middle East Studies April, 1976 vol, 7, No, 2, pp. 161-182.

(٤) جدير بالذكر أن هذا الحزب قد تم إلغاؤه عام ١٩٨٦ لأنه أدى دوره السياسى والفكرى المنوط به ولم يعد لاستمراره مبرر وفقا لتصريحات القيادة الإيرانية وقت الإلغاء.

(٥) يرى بعض العلماء أن ثمة خلطا بين الروايات بأشكال مختلفة كما أن التشيع لم يعرف كمذهب إلا فى عهد جعفر الصادق على يد هشام بن الحكم وأن التشيع لعلى كان قبل ذلك مجرد عاطفة فقط، من مقابلة للباحث مع الدكتور/محمد عمارة، مصدر سابق.

(٦) يجب الإشارة هنا إلى المرجع الرئيسى الذى استند إليه الباحث فى هذا الجزء هو: حسن عباس حسن : "الفكر السياسى الشيعى" : رسالة ماجستير غير منشورة (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧).

(٧) د. محمد ضياء الريس: النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٧، ص ٢٨.

(٨) فى تفصيل هذا الجانب انظر: فهمى هويدى، التدين المنقوص، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧، ص ص٨٧-٩٧.

(٩) د. أحمد شلبى: موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٤، ج ٢، ص ٢٠٢.

(١٠) حسن عباس حسن، مصدر سابق، ص ص ٢٣٠- ٢٤٥.

(١١) نيفين عبد الخالق مصطفى: المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، مصدر سابق، ص ص ٢٧٧-٢٩٩.

(١٢) المصدر السابق، ص ٩.

(١٣) فتحى عبد العزيز: الخومينى، الحل الإسلامى والبديل، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٩، ص ص ٥٥-٥٧.

(١٤) من أدق الدراسات حول جغرافية وتاريخ إيران انظر:

Donald, N. Wilber, Iran Past and Present, Princeton, University Press Princeton, New Jersey: Ninth, Eddition, 1981, pp.3-73.

(١٥) البيانات والإحصاءات المتعلقة بفترة ما قبل عام ١٩٧٦ مستقاة من: فريد هوليداى، مقدمات الثورة فى ايران، مصدر سابق، ص ٢٢.

(١٦) نفس المصدر، ص ٢٣ من الملاحظ أن هذا التقدير غير دقيق لأن الزيادة سوف تكون أكبر من عدد السكان نظرا لأن العدد الحالى للسكان يقترب من هذا الرقم.

(١٧) نبيل شكرى: مصدر سابق، ص١٢١، وما بعدها.

(١٨) د. رشدى عليان: المؤسسة الدينية وأثرها فى تكوين الشخصية الإيرانية، المنار، العدد ٥، السنة الأولى، مايو ١٩٨٥، دار الفكر العربى للأبحاث والنشر، باريس ص ص ٥٣-٥٤.

(١٩) د. إبراهيم الدسوقى شتا: الثورة الإيرانية، الجذور الأيديولوجية، بيروت: الوطن العربى للنشر والتوزيع، ١٩٧٩، ص ٧٢.

(٢٠) فريد هوليداى: مقدمات الثورة فى ايران، مصدر سابق، ص ٤٤ وفى تفصيل دور العلماء والمؤسسة الدينية انظر:

- Shahrough, Akhavi, Religion and Politics in Contempoary Iran, New York: State University of New York, 1980.

والكاتب يحلل دور العلماء على خمس مراحل فى مجال علاقتهم بالصراع السياسى مع الشاه المرحلة الأولى: ما قبل ١٩٤١، المرحلة الثانية ما بين ١٩٤١-١٩٥٨، المرحلة الثالثة: من ١٩٥٩-١٩٦٣، المرحلة الرابعة: من ١٩٦٠-١٩٧٨، المرحلة الخامسة والاخيرة هى مرحلة الثورة ١٩٧٨ وما بعدها ويتم معالجة هذه المراحل فى ص ص: ٢٣ -٢٠٩ من المرجع السابق.

(٢١) انظر تفصيل وجهة النظر هذه فى:

- CHAPOOR, HAGIGHAT, Iran La Revolution Islamique Editions complexe, Beroxil; 1985. pp. 70-91.

(٢٢) نبوية على محمود محمد الجندى: مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٢٣) محمد حسنين هيكل: شاه إيران الأخير: صحيفة أخبار اليوم بتاريخ ٨٧/٢/٢١، ص ص ٥-٦ كذلك: حازم صاغيه، صراع الإسلام والبترول فى إيران، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨، ص ص ١٧-٢٠.

(٢٤) من الكتابات الجيدة التى تناولت المقدمات السياسية والاجتماعية للثورة بإيران انظر:

- Jerrold, D. Green, Revolution in Iran, the Politics of countermobilization, New York: Peaeger Publishers, 1982, pp. 10-45.

(٢٥) Saul Bakhosh, The reign of the Avatoliaks, Iran and the Islamic revolution, New York; Basic Books, 1984, p. 130 .

(٢٦) Ibid., p.21 .

(٢٧) Ibid ., p. 71 .

(٢٨) Homa Katouzian, the political Economy of Modern Iran Despotism and pascudo Modernism; 1925 - 1979 London: Macmillan press LTD, 1981, pp. 213 - 295 .

(٢٩) حازم صاغية: مصدر سابق، ص٢٢ .

(٣٠) نفس المصدر: ص ٢٣ .

(٣١) السيد زهرة: الثورة الإيرانية، الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة الأهرام، ١٩٨٥، ص٩١ .

(٣٢) المصدر السابق: ص ص٩٢-٩٣ .

(٣٣) يرفندا ابراهميان: أسباب ثورة ١٩٧٨، فى نوبارهونسيبان، إيران: ١٩٠٠- ١٩٨٠، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠، ص١١٤ .

(٣٤) المصدر السابق: ص١١٣ .

(٣٥) محمد حسنين هيكل: مدافع آية الله، قصة إيران والثورة، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢، ص ص١٧٥-١٧٦ .

(٣٦) د. جلال معوض: الفساد السياسى فى الدول النامية: مجلة دراسات عربية- العدد ٤ فبراير ١٩٨٧ (مجلة شهرية تصدر عن دار الطليعة- بيروت) ص ص٣-٥ .

(٣٧) من الدراسات التى حاولت أن تغطى بالتحليل علاقة أمريكا بإيران، انظر

-Ramagani, R.K., "Who Lost America? The Case of Iran"; The Middle East Journal Vol, 36, No. 1, winter 1982.

(٣٨) نبوية على محمود، مصدر سابق، ص ص١٥٣ - ١٥٩ .

(٣٩) المصدر السابق، ص١٣٠، كذلك انظر الملحق رقم (٩)

(٤٠) نفس المصدر، ص١٣٢ .

(٤١) فريد هوليداى: مصدر سابق، ص١٣٠ .

(٤٢) السيد زهرة: الثورة الإيرانية، مصدر سابق، ص٥٩ .

(٤٣) المصدر السابق، ص ص٤٠-٥٥، وجدير بالذكر أن نفوذ السافاك قد وصل الى كل المؤسسات الاقتصادية، والاجتماعية فى المصانع والمؤسسات الريفية والمدارس والجامعات وتجمعات المثقفين .. الخ. وكنموذج لسلوك الفساد السياسى الذى لازم جهاز السافاك نرصد سلوك الفريق نعمة الله نصيرى رئيس الجهاز حيث قام بالاستيلاء على قطعة أرض من أملاك الدولة من وزارة الزراعة والشئون القروية فى منطقة تياوزران وذلك من أجل بناء قصر لزوجته وثمنها (٥٠ مليون ريال)، وقام المذكور أيضا بشراء قطعة أرض السيد جواد عظيمى لإقامة مبنى للسافاك عليها بمبلغ سبعمائة مليون ريال واستولى عليها، واستغل وظيفته الرسمية كقائد للسافاك فى بناء عدد من المبانى والفيلات فى المناطق غير المصرح بها قانونا للمسئولين بالسافاك كما نقل ملكية بعضها إلى زوجته وأبنائه، وأنشأ باسم زوجته وأبنائه شركة لتجارة وتقسيم الأراضى فى شمال إيران باسم "وردة الشمال" وحصل لها على المعاملات والعقود والتصاريح، باستغلال نفوذه الوظيفى

وبمبالغ ضئيلة جدا .

شارك نصيرى أيضا فى شركة مرتضى ومصطفى أخوان للسجاد باستغلال نفوذه كما شارك (المهندس فيانى) فى شركة البناء والمقاولات ومعظم أعمال تلك الشركة غير قانونية، واستغل المذكور نفوذه فى تعيين (أمير حسين شيخ نبهانى) رئيسا للغرفة التجارية وهدد التجار للسكوت على أعماله واستولى على أرض الأوقاف، قبض نصيرى على العديد من الأفراد الذين لم يساعدوه على تنفيذ مصالحه الشخصية وأخضعهم لصور شتى من التعذيب والسجن مثل سعيد منش زاده- ومحمد حسين شيخ الإسلام وهما تاجران بالسوق الكبير، تفصيل ذلك فى: تبوية على محمود محمد الجندى: مصدر سابق، ص١٤٩ كذلك أنظر: د. محمد السعيد عبدالمؤمن: مسألة الثورة الإيرانية، القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس ، ١٩٨١، ص ص٧٢-٧٣ .

(٤٤) Donald, N.Wiber, Iran past and present, op, cit, pp. 332-351 .

وحول كفاح الزعامة الدينية بايران انظر :

Apipi, Bakshayeshi;Ten Decdes, Ulama's struggle, Tehran: Islamic progagation organization, 1985, pp. 5-30 .

(٤٥) أسامه الغزالى حرب "البعد الإسلامى للثورة الإيرانية"، مجلة السياسة الدولية، عدد ٦١، يوليو ١٩٨٠، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ص١٢٦ .

(٤٦) سوف يتم التعرض فى هذه الجزئية لبعض أفكار ورؤى الإمام الخومينى السياسية تاركين التوسع فى الأبعاد الكاملة للرؤية للمبحث الثانى من هذا الفصل .

(٤٧) آية الله الخومينى: الحكومة الإسلامية، ترجمة د. حسن حنفى، القاهرة، د .ن ١٩٨٣ ص٨ .

(٤٨) د. محمد عماره: الفكر القائد للثورة الإيرانية، القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٥ ، ص٢٨ .

(٤٩) فتحى عبدالعزيز: الخومينى الحل الإسلامى والبديل- مصدر سابق، ص٧ .

(٥٠) المصدر السابق، ص١٠-٢٥ .

(٥١) د. حسن حنفى: الإمام الخومينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، القاهرة: د.ت،د.ن، ص١٣ .

(٥٢) مرتضى كتيبى وجان ليرن فاندورن: المجتمع والدين عند الإمام الخومينى فى إيران ١٩٠٠-١٩٨٠، مصدر سابق، ص ص٢٥-١٢٦ .

٥٣) المصدر السابق، ص١٢٥ .

(٥٤) الشيخ محمد منظور نعمانى: الثورة الإيرانية فى ميزان الإسلام، القاهرة: د.ن، ١٩٨٥، ص٢٨ .

(٥٥) مرتضى كتبى وجان ليون فاندون، مصدر سابق، ص٢١٦ .

(٥٦) د. سعد الدين إبراهيم: "انفجار ١٩٧٩، لكى نفهم ما يحدث فى إيران"، مجلة أكتوبر، عدد ١٢٣، مارس ١٩٧٥، ص ص١٦-١٧، وعن أحداث الثورة كتطبيق لأسباب الإحياء الإسلامى استعان الباحث بـ : د. إبراهيم الدسوقى شتا: الثورة الايرانية: الصراع، الملحمة، النصر، القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٦، ص ص١٥-٤٠، كذلك من الكتب الهامة فى هذا الصدد والتى استند لها الباحث انظر :

Grahan, Robert; Iran The Illusion of power, London: Croom Helm, 1978, pp. 50 - 73 .

(٥٧) سبق الإشارة لبعض السمات والخصائص العامة لرؤية الخومينى بشأن حركة الإحياء الإسلامى فى

السبعينيات فى المبحث السابق ، وفى هذا المبحث يضيف الباحث تحليلات جديدة حول ذات الرؤية .

(٥٨) محمد جواد المهرى: جوانب من أفكار الإمام الخومينى، مصدر سابق، ص١٠٧-١٢٤ .

(٥٩) خطاب للخومينى فى ٢٣ رمضان ١٣٩١هـ، وجدير بالذكر أن الباحث استند فى أقوال وخطب الخومينى على المصدر التالى: مختارات من أقوال الإمام الخومينى (أربعة أجزاء) المترجم محمد المهرى، إصدار وزارة الإرشاد الإسلامى- طهران: ١٤٠٢ هـ . وهذا ما سوف يتم الإشارة إلى الخطاب وتاريخه فقط فيما يلى من إشارات.

(٦٠) رسالة إلى المراكز العلمية فى ٨ محرم ١٣٨٧ هـ .

(٦١) رسالة إلى الطلاب المسلمين فى أمريكا بتاريخ ٢٨ جمادى الثانى ١٣١٢ هـ.

(٦٢) رصد دقيق لأحداث الثورة وللتدخلات ا لغربية والأمريكية فى أدق حياة المسلمين الشيعة وفى وسائل إعلامهم انظر: -Ervond, Abrahamian; Iran Between two revolutions, New Jerssey: prmceton: unversity press, 1982, pp.450-530 .

(٦٣) خطبة الخومينى ٢جمادى الأولى،١٣٨٤ هـ

(٦٤) آية الله الخومينى: الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ص١٤-٣٥ .

(٦٥) المصدر السابق، ص ص٢١-٢٢ .

(٦٦) د. محمد عماره: الفكر القائد للثورة الإيرانية، مصدر سابق، ص١٨ .

(٦٧) بيان تاريخى ضد الامتيازات الأجنبية فى ايران: د. إبراهيم الدسوقى شتا: الثورة الإيرانية- الجذور والأيديولوجيه، مصدر سابق، ص١٤٤ .

(٦٨) محمد جواد المهرى: توجيهات الإمام الخومينى إلى المسلمين، طهران: وزارة الإرشاد الإسلامى، ١٤٠٣ هـ . ص٥٧ .

(٦٩) المصدر السابق، ص١٥٩ .

(٧٠) بيان الإمام الخومينى حول دعم ومساعدة القضية الفلسطينية يوم ٣ رمضان ١٣٩٢هـ ولتفصيل هذا الجانب: انظر خضر نور الدين (مترجم) الإمام فى مواجهة الصهيونية، مقتطفات من خطب الإمام حول الصهيونية: طهران: الناشر مركز إعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الإسلامية فى إيران، ١٤٠٣ هـ . ويلاحظ أن هذا الكتاب تابع أغلب خطب الإمام الخومينى تجاه إسرائيل منذ عام ١٩٦٣-١٩٨٢ بالتحليل والرصد .

(٧١) المصدر السابق، ص ص٢٤-٥٥ .

(٧٢) نفس المصدر، ص٨٧ .

(٧٣) المصدر السابق، ص ص٨١-٨٥ .

(٧٤) نفس المصدر، ص ص٨٥-٩١ .

(٧٥) المصدر السابق، ص٩٦

(٧٦) نفس المصدر، ص١٠٢ .

(٧٧) د. إبراهيم الدسوقى شتا: الثورة الإيرانية، الجذور- الأيديولوجيه، مصدر سابق، ص١٤٨ .

(٧٨) د. إبراهيم الدسوقى شتا: الثورة الإيرانية، الجذور- الأيديولوجية، مصدر سابق، ص ص١٤٨-١٤٩ .

(٧٩) د. كليم صديقى: الحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص٨١ .

(٨٠) د. إبراهيم الدسوقى شتا: الثورة الإيرانية الجذور والأيديولوجية، مصدر سابق، ص١٦٣.

(٨١) المصدر السابق، ص١٦٥ كذلك حول القضية ذاتها انظر بتوسع: أمية حسين أبو السعود: مصدر سابق، ص ص٣١٦-٣٨٣ .

(٨٢) د. محمد عماره: الفكر القائد، مصدر سابق، ص١٢ .

(٨٣) المصدر السابق، ص١٣ .

(٨٤) الشيخ محمد منظور نعمانى: مصدر سابق ص ص١٨١-١٨٢ .

(٨٥) Rayimond N. Habiby, Fariborz chavidel; Khumayni's Islamic Republic, in Michael Cartis (ed), Religion and politics in the Middle East, op, cit., pp. 139 - 151 .

(٨٦) تفصيل هذه الرؤية من واقع الخطاب التاريخى للخومينى يوم ١٩٧٩/٤/١ انظر نص الخطاب كاملا فى: محمد جواد المهرى: توجيهات الإمام الخومينى إلى المسلمين مصدر سابق، ص ص٧-١٣ .

(٨٧) نفس المصدر- نفس الصفحة .

(٨٨) نفس المصدر، ص٩ .

(٨٩) انظر تفصيل هذه الوسائل فى أغلب صفحات كتابه: الحكومة الإسلامية- مصدر سابق، وعلى وجه التحديد ص١١١ وما بعدها .

(٩٠) "نداء إلى اتحاد الطلبة المسلمين فى أوروبا ١٣٩٨/٣/٥ هـ فى محمد جواد المهرى: جوانب من أفكار الخومينى- مصدر سابق ص١١١ .

(٩١) نفس المصدر السابق، ص١١٣ .

(٩٢) منظمة الإعلام الإسلامى: حول الوحدة الإسلامية، دراسات، طهران: مطبعة سبهر ، ١٤٠٤ هـ ،ص١٣.

(٩٣) المصدر السابق، ص١٤ .

(٩٤) استند الباحث فى تحليله (للدستور الإسلامى) إلى نسخة أصلية منه انظر: دستور جمهورية إيران الإسلامية، ترجمة وطبع ونشر مؤسسة الشهيد، مدينة قم، إيران، طبعة أولى، فى ١٩٧٩/١٢/٢١ .

(جدير بالذكر أن الدستور يتكون من اثنى عشر فصلا موزع عليها مائة وخمس وسبعون مادة ويلاحظ أن عدد الذين أيدوا الدستور من الذين لهم حق التصويت من الشعب الإيرانى وصل إلى ١٥ مليون ناخب بنسبة ٩٨٫٢٪ مؤيد)

(٩٥) المصدر السابق، ص ص١٩-٢٠ .

(٩٦) الفصل الخامس من الدستور ص٣٥ .

(٩٧) تفصيل ذلك فى المواد الثالثة والرابعة من الفصل الأول، والفصل الثالث كاملا بالإضافة للمواد ٥٦ وحتى ٦١ من الفصل الخامس، المصدر السابق، الصفحات من ٢٤-٢٩ ص ص٣٥-٣٦ .

(٩٨) المواد ١٠٧ حتى ١١٢ الفصل الثامن بالدستور، مصدر سابق، ص ص٤٧-٤٩ .

(٩٩) المصدر السابق، ص٢٢ .

(١٠٠) المادة ١٠٧ .

(١٠١) المادة ١٠٨ .

(١٠٢) المادة ١١١ .

(١٠٣) المادة ١١٢ .

(١٠٤) د. نيفين عبدالخالق مصطفى: المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، مصدر سابق، ص ص٢٠٢-٢٢٥ .

(١٠٥) المواد ٤٣ حتى ٥٥ من الفصل الرابع من الدستور - المصدر السابق، ص ص٣٠-٣٤ .

(١٠٦) المواد ٢٠-٢١ من الفصل الثالث: المصدر السابق، ص٢٦ .

(١٠٧) المواد من ١٤٣ حتى ١٥١ من الفصل التاسع، ص ص٥٧-٥٨ .

(١٠٨) المادة ١٤٣- والمادة ١٤٤ .

(١٠٩) المادة ١٤٦ (ويلاحظ هنا أن هذه المادة قد نصت أيضا صراحة بمنع إقامة أى قاعدة عسكرية أجنبية فى البلاد حتى تحت عنوان الاستفادة منها فى الأغراض السلمية)

(١١٠) المادة ١٥١ .

(١١١) المواد من ١٥٦-١٧٤ بالفصل الحادى عشر من الدستور "مصدر سابق، ص ص٥٩-٦٤.

(١١٢) المواد من ١١٣-١٥١ وتتضمن اختصاصات رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء والجيش والحرس الثورى وهى تقع ضمن الفصل الثامن والتاسع بالدستور، مصدر سابق، ص ص٥٠-٥٩ .

(١١٣) المادة ١٧٥ ويلاحظ أن هذه المادة هى كل ما يتكون منه الفصل الثانى عشر وهى التى تنظم وحدها دور وسائل الإعلام وفقا للدستور .

(١١٤) السيد زهرة: الثورة الإيرانية، مصدر سابق، ص ص١٦٥-١٩٦ .

(١١٥) انظر على سبيل المثال التحليلات الواردة فى هذا الكتاب: د. أحمد مطلوب وآخرون: نهج الخومينى فى ميزان الإسلام، بغداد: دار عمار للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ص٢٥-٣٠ .

(١١٦) حسين عبدالعظيم: " الحزب الجمهورى الإسلامى فى إيران الأيديولوجية والمستقبل"، مجلة المنار، العدد ٥، السنة الأولى، ١٩٨٥، ص٦٠ .

(١١٧) المصدر السابق، ص٦١.

(١١٨)يؤكد رافسنجانى أحد مؤسسى الحزب على هذا المعنى، انظر فهمى هويدى:

ايران من الداخل، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧، ص ص ٢٠٢ -٢٠٣ .

(١١٩)حسين عبدالعظيم: مصدر سابق، ص٦٢ .

(١٢٠) "خلق" كلمة فارسية (تعنى شعب) وأحيانا يطلق على (مجاهدى خلق)؛ (مجاهدى شعب) .

(١٢١) من هذه الدراسات على سبيل المثال: فريد هوليداى: مقدمات الثورة فى إيران، مصدر سابق، ص ص١٧-١٩ (جدير بالذكر أن هذا الكتاب لم يورد فى طبعته الأولى إلا فقرة واحدة عن المؤسسة الدينية كإحدى القوى المؤثرة فى تشكيل مقدمات الثورة فى حين أنه أفرد ثلاثة فصول عن المعارضة العلمانية بكافة فصائلها)كذلك أنظر

- السيد زهرة: الثورة الإيرانية، مصدر سابق، ص ص١٠٦-١٠٧ .

(١٢٢) نور الدين كيانورى السكرتير الأول للجنة المركزية لحزب تودة فى إيران : ووردت شهادته فى كتاب: (الهزيمة الموعودة للماركسية فى إيران الإسلام: تفاصيل اعترافات قادة الحزب الشيوعى الإيرانى (تودة) ترجمة وإصدار وزارة الإرشاد الإسلامى- دائرة التخطيط والتنسيق للإعلام الخارجى- الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ، ص ص٧٨-٧٩ .

(١٢٣) يرفندا ابراهميان : مصدر سابق، ص ص١٣٢-١٣٥ .

(١٢٤) المصدر السابق، ص١٣٣ .

(١٢٥) انظر تفصيلا لهذه الجماعات فى :د. إبراهيم الدسوقى شتا: الثورة الإيرانية الجذور- الأيديولوجية- مصدر سابق، ص ص١٥٠-١٦٣ .

(١٢٦) يرفندا ابرهميان: القوى السياسية فى الثورة الإيرانية فى كتاب إيران ١٩٠٠ -١٩٨٠، مصدر سابق، ص١٢٧ .

(١٢٧) المصدر السابق، ص١٢٨ .

(١٢٨) كانت هذه الرؤية ضمن لقاء سياسى تم بين آية الله طالقانى ووفد من كوبا يزور إيران ولقد وردت فى :

Suroosh Irfni; Revolutionary Islam in Iran, London: Copyright press 1983, pp. 146 - 150 .

(١٢٩) يرفندا ابرهميان: القوى السياسية فى الثورة الإيرانية، مصدر سابق، ص١٢٨ .

(١٣٠) د. على شريعتى: العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم الدسوقى شتا: القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٦، ص ٢٤٤-٢٨٥ .

(١٣١) قحطان مظلوم: الشهيد الدكتور بهشتى، أمة فى رجل، طهران: وزارة الإرشاد الإسلامى، ١٤٠٢هـ ، ص ص٥-١٣ .

الفصل الرابع

حركات الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران أوجه التشابه والخلاف الرئيسية



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة

تمثل محاولة المقارنة بين النموذجين: المصرى والإيرانى تجاه قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، قضية من الصعوبة بمكان، وذلك من عدة أوجه، حيث لم تتناولها من قبل أية محاولة علمية جادة فبعض هذه المحاولات قصرت مجال المقارنة على شخص القائد الدينى للثورة الإيرانية الخومينى وعلى قائد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢: جمال عبد الناصر وفى نطاق نظرى محدد، فخرجت بهذا من حيث الزمن والمتغيرات والموضوع عن نطاق دراستنا هذه[١]، والبعض الآخر نظر إليها بوجه عام دون إحداث الجدل المطلوب بين جميع مكونات وخصائص القضية لاستنباط أوجه الاختلاف والاتفاق الرئيسية فخرج بدوره عن أصول التحليل العلمى المقارن، وحصرها فقط فى أن النموذج الإيرانى نموذج شيعى الإتجاه شديد العداء للغرب عكس النماذج السنية الموجودة فى مصر وبعض البلدان الأخرى [٢].

وكانت المحاولات العربية الأخرى على ذات المستوى بل لاتخرج عن نطاق جزئى أو هامشى لايطرح القضية بأبعادها ومستوياتها التحليلية والمفترضة. فتارة يتم تناول الثورة الإيرانية فقط دون وضعها فى إطار مقارن مع غيرها من حركات التغير الثورى الاجتماعى ذات التوجه الإسلامى بوجه عام وفى مصر على وجه الخصوص[٣]، وتارة يتم تناول الخومينى باعتباره البديل الإسلامى دون إدخال نموذجه فى حالة مقارنة مع النماذج الإسلامية الأخرى فى المنطقة العربية عامة وفى مصر خاصة[٤] وتارة ثالثة يتم تناول القضية من منظور فكرى تبريرى، يحاول أن يضمد جراح أحد أوجه الخلاف الأساسية بين المذهب الشيعى والمذهب السنى دون تجاوز الإطار التبريرى[٥] وكرد فعل مباشر لمحاولات أخرى فجرت تاريخيا هذه الجراح والخلافات المذهبية[٦].

هذا على مستوى الصعوبة الأولى التى تتمثل فى غياب الدراسات العلمية التى تناولت بشكل مقارن وعلمى أيا من أوجه الخلاف والاتفاق بين النموذجين المصرى والإيرانى بشأن الإحياء الإسلامى خلال السبعينيات، وترد الصعوبة الثانية من تعقد وثراء العناصر المشكلة للنموذجين موضع المقارنة بشأن الإحياء الإسلامى، الأمر الذى يتطلب من الباحث جهدا مضاعفا فى الاختيار وفى تركيب العناصر المتماثلة للوحدات المدروسة والذى يعد أهم شروط المنهج المقارن كما استقرت عليه المدارس العلمية على اختلافها [٧].

وهناك صعوبات أخرى تضاف إلى ماسبق تتمثل فى أن أغلب ماقدم من معلومات وتحليلات نظرية وتطبيقية عبر الفصول السابقة من الدراسة لابد لهذا الفصل أن يوردها مركزة وبشكل مختلف فى نفس الوقت، بمعنى أن ماسبق دراسته كان يتم بشكل منفصل ولدواعى البحث العلمى، التى تطلبت أن يدرس الإحياء الإسلامى: أسبابه وخصائصه ومظاهره على مستوى العالم الإسلامى، على حدة، ثم يتبع بدراسته فى مصر على حدة، فإيران أيضا، أما هذا الفصل، فمفترض فيه أن يبرز أوجه الخلاف والاتفاق الرئيسية بين النموذجين المصرى والإيرانى معا، الأمر الذى لاينجز علميا بغير المرور على الجوانب السابق تحليلها ووضعها تماما فى الحسبان، مع الحذر المسبق أن هذا الفصل معقود للمقارنة ومن ثم يتطلب هذا أن يكون إيراد تلك الجوانب يكون بصورة مختلفة مع ماسبق. على الرغم من هذه الصعوبات، فإن الدراسة حاولت أن تقدم عبر هذا الفصل جديدا بشأن الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال السبعينيات، وذلك من خلال استيعاب الصعوبات العلمية السابقة ووضعها فى الحسبان من جهة، وتقديم بديل تحليلى لإحداث المقارنة العلمية المطلوبة بين النموذجين من جهة ثانية، ويتكون هذا البديل من جزءين يدور حولهما هذا الفصل:

الأول، ويختص به المبحث الأول، ويتم فيه تناول أوجه التشابه الرئيسية بين النموذجين المصرى والإيرانى خلال حقبة السبعينيات بشأن الإحياء الإسلامى،

أما الثانى- والذى يختص به المبحث الثانى من هذا الفصل- فيتناول أوجه الاختلاف الرئيسية بين النموذجين خلال نفس الفترة وبشأن ذات القضية هذا مع ايراد تقسيمات فرعية للعناصر الثابتة والمتغيرة داخل كل مبحث على حدة مع وضع الباحث لتصوره الخاص بشأن النموذجين معا فى إطار حركة الإحياء الإسلامى المعاصر فى السبعينيات وذلك فى نهاية الفصل.

المبحث الأول
الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال السبعينيات (أوجه التشابه الرئيسية)

تذهب ، عناصر الاتفاق بين النموذجين المصرى والإيرانى فى الإحياء الإسلامى خلال السبعينيات، إلى كافة مكونات الإحياء الإسلامى، حيث نجدها على سبيل المثال فى بعض أسباب الإحياء وفى بعض مظاهره، وخصائص تنظيمات الحركة بداخله، من هنا فإن الباحث وهو فى سبيله لحصر أوجه الاتفاق الرئيسية بين النموذجين، أمكنه أن يحددها فى المستويات التالية:

أولا: الإطار السياسى والاجتماعى الداخلى للنموذجين.

ثانيا: التحديات الغربية والإقليمية المشتركة فى مواجهة النموذجين.

ثالثا: العودة المسلحة والجماهيرية للأصول الإسلامية النقية: القرآن والسنة بقناعة مشتركة مفادها أن الإسلام دين شامل وأيديولوجيا متجددة.

رابعا: الانطلاق من أرضية التأثير المتبادل بين قوى حركة الإحياء الإسلامى وبضرورة التفاعل بينها على امتداد ساحة العالم الإسلامى.

هذا وبداخل كل مستوى من المستويات الأربعة تلك، سوف يتم التعرض لكافة القضايا الفرعية المتصلة بذات الموضوع .

أولا: الإطار السياسى والاجتماعى الداخلى للنموذجين:

يمثل تشابه واتفاق الإطار السياسى والاقتصادى العام الذى وجدت فى سياقه حركة الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال حقبة السبعينيات، متغيرا أساسيا فى عملية المقارنة بينهما، فالناظر إلى خريطة الواقع السياسى والاقتصادى للنموذجين خلال تلك الفترة وفى إطار العلاقة الصراعية مع قوى حركة الإحياء الإسلامى يلحظ تشابها فى أغلب مكونات الخريطة، والتى سبق أن درسناها بالتفصيل(٨)، إلا أن بعض الجوانب الجديدة مازالت بحاجة إلى تفصيل، هذا ويمكن تحديد عناصر التشابه فى خريطة الواقع السياسى والاجتماعى للنموذجين، المصرى والإيرانى فى الآتى:

(١) قمة الهيكل السياسى.

(٢) النخبة السياسية المحيطة بالحاكم.

(٣) التنمية والتحديث المشوه.

(٤) وجود الأقليات الدينية.

(١) **قمة الهيكل السياسى:** تشابهت إلى حد بعيد خصائص بنية النظام السياسى الإيرانى خلال الفترة ٧٠-١٩٧٨ مع خصائص بنية النظام السياسى المصرى خلال الفترة ٧٠-١٩٨١، وذلك من وجوه عدة يأتى فى مقدمتها محورية دور"شخص الحاكم" والانفراد بشكل شبه مطلق بعملية صنع السياسة العامة واتخاذ القرار فى المجتمع ويمكن القول بأن ثمة أسبابا سياسية، واجتماعية، ونفسية هى التى أدت بصعود مثل هذا النمط من الحكام إلى السلطة، بل وإلى دفعه لاتخاذ خطوات وسياسات متضاربة فى كافة المجالات حتى فى السياسة الخارجية.

ووفقا لرأى أحد الباحثين فى هذا الفرع فإن البيئة النفسية لصانع القرار(الذى هو هنا السادات) ظلت طوال فترة حكمه هى العامل المباشر المحدد للسياسة الخارجية[٩] أو هى كما يقول"بريتشر" تتمثل فى بعدين رئيسيين مترابطين:

البعد الأول: الشاشة الإدراكية لصانع القرار،

والبعد الثانى: هو مايعرف بتصورات النخبة وهى التى تعكس مدى توافق صانع القرار مع واقعه،[١٠] والسادات بتركيبته النفسية كما يقول بعض الكتاب كان مهيئا لسيطرة البعد الأول فلقد كان تكوين شخصيته "يتأثر بتناقض مخيف، وكان يشعر بحقد يعبر عن نفسه أحيانا بلمحات من العنف المكبوت ويظهر إذا أحس أن فرصة واتته وكان هذا طبيعيا فى حالة التمزق بين الواقع والخيال" [١١] ونفس المعانى تنطبق على شاه إيران الأخير حيث كان فى تركيبته النفسيه والسياسية مشابها للسادات تماما، وكان كل مايجرى فى إيران خلال السبعينيات - كما يروى أحد محاوريه -"كان صادرا عن إحدى حالتين،" حالة أن يأمر الشاه وينفذ الآخرون أو ينفذ هؤلاء الآخرون بما يتصور أى منهم أن الشاه قد يأمربه" [١٢].

ولقد استطاع السادات والشاه أن يصلا إلى (محورية دور الحاكم) عبر وسائل أربع متشابهة كانت على النحو التالى:

(أ) السيطرة على وحدات الضغط السياسى.

(ب) السيطرة على العمل السياسى المعارض.

(جـ) شل فاعلية المؤسسات السياسية.

(د) التغيير المستمر فى أشخاص كبار المسئولين.

(أ) السيطرة على وحدات الضغط السياسى: تمثلت هذه الوسيلة فى سيطرة الشاه، والسادات شبه الكاملة على كافة وحدات الضغط السياسى وخلقهما لدى هذه الوحدات حالة من الولاء الكامل والطاعة، للشاه أو للعرش فى إيران وللسادات أو مؤسسة الرئاسة فى مصر، خلال السبعينيات وكان أشهر هذه الوحدات فى إيران (السافاك والجيش) وفى مصر كانت أجهزة أمن الدولة التابعة لوزارة الداخلية بالإضافة لجهاز الأمن القومى (المخابرات

العامة) والجيش الذى كان السادات قائده الأعلى، فى ظل هذه السيطرة وُجِّدت حركة الإحياء الإسلامى وساعدت هذه السيطرة فى تصعيدها.

(ب) السيطرة على العمل السياسى المعارض: وتمثلت هذه الوسيلة من خلال تحديد دقيق لحدود العمل السياسى المعارض، ففى ايران كان (الراستاخيز)هو الحزب الوحيد الحاكم، وكانت كافة القوى السياسية الأخرى غير مصرح لها بالعمل العلنى وفى مصر كانت الحياة السياسية الحزبية محددة بإطار رسمى فرضه السادات عام ١٩٧٦ حين تشكلت ثلاثة منابر سياسية (منبر للوسط مثله حزب مصر العربى الاشتراكى وكان ممدوح سالم رئيسا له، ومنبر الأحرار، ثم منبر لليسار تحول إلى حزب هو حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى) وتدريجيا أضيف لهما حزبان آخران هما حزب العمل الاشتراكى وحزب الوفد الجديد، وتحول اسم (حزب مصر) إلى (الحزب الوطنى) وظل هذا الحزب مسيطرا على كافة أوجه النشاط السياسى فى مصر طيلة حكم السادات، ولم يسمح للأحزاب الأخرى بأى خروج عن حدود الخريطة السياسية التى سمح بها السادات، وتولى السادات رئاسته.

من هنا تشابه حزب الشاه (الراستاخيز) مع حزب السادات (الوطنى الديمقراطى) إلى حد بعيد فى الشكل السياسى المرتبط بشخص الحاكم، ثم فى الأداء السياسى، وأخيرا فى الهيمنة الكاملة على كافة أوجه النشاط السياسى والاجتماعى المتصل بأجهزة الدولة، بحيث كان من غير المثير للدهشة أن يكون موظفو الجهاز الإدارى بالدولة (فى مصر وإيران) هم أنفسهم أعضاء الحزب الحاكم فى كلا البلدين وكنتيجة لهذا الوضع تصاعدت حركة الإحياء الإسلامى فى البلدين من خلال التشكيلات غير المعلنة والسرية كما سبق ورأينا فى الفصلين السابقين.

(جـ) شل فاعلية المؤسسات السياسية: شل السادات والشاه كل منهما فى بلده وبطريقته، فاعلية كافة المؤسسات السياسية (الوزارة - البرلمان - النقابات...الخ) بحيث لم يكن بمقدور أى من هذه المؤسسات إرساء أسس أو إحداث تغييرات فى اتجاهات السياسات التى يضعها كل منهما بحيث أصبح بقاء هذه المؤسسات واستمرارها مرهونا بتأييدها لتلك السياسات.

(د) التغيير المستمر فى أشخاص كبار المسئولين: تعمد الشاه، والسادات، التغيير المستمر فى أشخاص كبار المسئولين واستبدالهم أولا بأول بعناصر أخرى من ذات الطبقة الاجتماعية ومما يؤكد هذا المعنى أن عدد الوزارات التى تشكلت فى إيران فى فترة الخمسة والعشرين عاما التى حكم خلالها الشاه قد وصل إلى عشر وزارات[١٣]. وفى مصر وصل عدد هذه الوزارات خلال الفترة (من ٢٠ أكتوبر ١٩٧٠-٢١سبتمبر١٩٨١) ثمانى عشرة وزارة بمتوسط مطلق لعمر الوزارة عبر العهد الساداتى بأكمله يصل إلى ٥ر٧ شهر تقريبا[١٤]. ولقد تتابع على هذه الوزارات عدد من الشخصيات السياسية[١٥].

ولقد ساهمت هذه الأوضاع مجتمعة ومتمحورة حول "شخص الحاكم" فى دفع حركة الإحياء

الإسلامى بالنموذجين إلى الأمام فى طريق إنهاء مؤسسة الرئاسة كل بأسلوبه، ووفق تراثه الحركى فى التغيير.

(٢) النخبة السياسية المحيطة بالحاكم: تشابهت إلى حد بعيد الوضعية السياسية والأدوار المختلفة التى لعبتها النخبة السياسية التى أحاطت بالشاه خلال فترة حكمه بإجمالها خلال حقبة السبعينيات على وجه التحديد، بتلك التى أحاطت بالسادات فى مصر خلال نفس الفترة. حيث شكلت النخبة التى أحاطت بالسادات فيما بينها تركيبة اجتماعية شديدة الترابط من خلال علاقات المصاهرة وغيرها من علاقات الترابط الاجتماعى ووصلت احدى الباحثات إلى أن أصول ٥٣٤ شركة انفتاحية هى كل مانشأ بين عامى ١٩٧٤-١٩٨١ فى عهد السادات تعود إلى النخبة المحيطة به أو المتفرعة عن تلك المحيطة به مشكلة نخبة جديدة يمكن تسميتها بنخبة الانفتاح الاقتصادى ذات التأثير السياسى الهائل (١٦).

وعلى الطرف الآخر كان نفس الحال بالنسبة لشاه إيران (محمد رضا) إذ عرفت إيران ما سمى بنخبة الأسر الأربعين التى أحاطت بالشاه. وكان لها تأثيرها السياسى والاجتماعى الهام، إذ من بين الأسر الأربعين ثمة عشر عائلات مثلت فى عهد الشاه العائلات الأكثر أهمية ونفوذا(١٧). وكل من هذه العائلات كانت تمت بصلة مباشرة للشاه وللعائلة المالكة ويمكن رصد قوة هذه العائلات داخل إيران من خلال بعض المؤشرات ولعل الوجود داخل البرلمان الإيرانى إبان حكم الشاه يمثل أحد أهم هذه المعايير (١٨).

والملحق رقم (٩) المرفق بنهاية الدراسة يبين عدد مقاعد البرلمان التى استطاعت هذه العائلات أن تحصل عليها فى البرلمان الإيرانى فى الفترة من ١٩٠٦ وحتى الربع الأخير من حكم الشاه لإيران.

ومن الملحق يتضح كيف أن أيا من هذه العائلات لم يفشل فى الحصول على التمثيل البرلمانى طوال هذه الفترة لقد احتلت مجتمعة مايزيد على أربعمائة مقعد من مقاعد المجلس بمعدل مايزيد على أربعة مقاعد لكل منها، وفى دورات مجلس الشيوخ الأولى (١٩٤٩-١٩٧١) احتلت هذه العائلات مايزيد على خمسة مقاعد (١٩). ويذكر البعض من واقع تحليلهم للصفوة السياسية التى كانت تحكم ايران، أن ثمة اثنى عشر فردا فقط يمثلون الثقل السياسى الرئيسى لدى الزعيم الوراثى الذى هو هنا الشاه، وأن هؤلاء هم (فرح ديبا بهلوى - أشرف بهلوى - الأمير أسد الله علام - الجنرال حسين فردوس - نصرت الله مونييان - شايخ الأنصارى - أميرعباس هويدا - السفير اردشيرزهدى - جعفر شريف امامى - الجنرال محمد ختمى - الجنرال عبدالكريم عيادى - الدكتور مانوشير إقبال)(٢٠). هذه التشكيلة المتشابهة فى مصر وإيران للصفوة الحاكمة، كانت ولا شك أحد أسباب الإحياء الإسلامى فى البلدين، من زاوية كونها مبررا مساعدا للتخلص من النظام ككل.

(٣) التنمية والتحديث المشوه: يرتبط بالإطار السياسى والاجتماعى العام الذى وجدت فيه حركة الإحياء الإسلامى خلال السبعينيات فى مصر وإيران، قضية التنمية أو مايسمى بالتحديث المشوه الذى فرضه الشاه، وأيضا السادات على مجتمعيهما وكيف أنهما تشابها فى هذا الجانب، الذى كان له تأثيره على صعود حركة الإحياء الإسلامى فى بلديهما كرد على هذا التحديث المشوه ويتفق الباحث مع وجهة النظر القائلة بأن ماحدث كان تحديثا مشوها نظرا لأنه لم يأخذ فى الاعتبار تحديث المجتمع فى معية واحدة، ولكنه بدلا من ذلك أشاع حالة من الانقسام البنائى، حيث تم تركيز الجهد التنموى فى المدن والعواصم الأساسية أولا لأن بها الحشد الحضرى الذى يخشاه النظام السياسى ولتركز الجهاز الإدارى فى الدولة بهذه المناطق، هذا إلى جانب توافر بناء الخدمات الأساسية بدرجة ملائمة وأيضا فرص الحياة المختلفة فى إطارها بدرجة تتجاوز كثيرا مستوياتها المناظرة فى الحياة الريفية، وبحيث يؤدى ذلك فى مجمله إلى انطلاق عقال الهجرة من الريف إلى المدينة، وهو الأمر الذى له عادة نتائجه الخطيرة.

وعلى سبيل المثال بلغ عدد سكان المجتمع الريفى المصرى فى سنة ١٩٦٠ نحو ٦٠٪ فى مقابل سكان الحضر الذى لم يتجاوز ٤٠٪ فى هذه الفترة، أما فى ١٩٧٦ فإن حجم سكان الحضر قد بلغ نحو ٤٤٪ بينما تناقص سكان الريف ليصلوا إلى نحو ٥٦٪ ومازال الاتجاه إلى التناقص مستمرا وكان من شأن ذلك أن يثقل على بناء الخدمات فى المدينة وأن يفرض أعباء متجددة عليه، ومن ثم ظهرت مشكلة الإسكان والمواصلات ونقص المياه وندرة فرص الحياة بصورة عامة، وعليه فأمام الطموحات المرتفعة للريفيين المهاجرين من هذا الجيل، جيل السبعينيات فى مصر، وأمام الوجود المكثف للجهاز الإدارى والسياسى فى المدينة، فإننا نجد أن الجماهير "الريفية - الحضرية" كانت عادة هى البادئة بالعنف فى مواجهة النظام السياسى، وذلك لمعاناتها من مشاعر الإحباط التى تتخلق فى المسافة الواقعة بين الطموحات المساعدة من ناحية وعمق الحرمانات الواقعية من ناحية أخرى، والبرهنة على ذلك تتمثل فى أن غالبية العنف الذى قامت به الجماعات الإسلامية، والجماهير الحضرية كانت فى المدن والعواصم الأساسية كالقاهرة والاسكندرية فى السبعينيات.[٢١] ومن الشرائح التى أتت من الريف باعتبارها أقل شرائح المجتمع تغربا وتحديداً المتركزة حول العاصمة فى أحياء عشوائية تشبة إلى حد بعيد أحزمة من الفقر والحرمان الاقتصادى.

ولقد ظهرت نفس النتائج والآثار فى طهران، حيث سادت مشاعر عدم الرضا بين فقراء الحضر، وبخاصة هؤلاء الذين هاجروا من الريف، ومن المناطق الريفية، إلى المدن الأساسية كطهران، وأصفهان، والذين تم استيعابهم مباشرة فى صناعات الخدمات والتشييد والبناء. وفى هذه البيئات الحضرية الجديدة، أظهرت هذه المجموعة المحافظة، رفضا واضحا لتغيير

قيمهم التقليدية ونظرتهم للحياة، كما أنهم رفضوا أيضا التخلى عن معتقداتهم الدينية فى مجتمع يتغير بسرعة وفى هذه الحالة أصبح الكثير منهم مغتربا تماما ومرتبكا، وفاقدا لهويته، حتى أن أى ملاحظ للأوضاع الاجتماعية الإيرانية يمكنه تحديدهم باعتبارهم "الأرواح الهائمة" التى تبحث عن ملاذ اجتماعى ودينى، أو أنهم أبناء عصر جديد من الجاهلية، وهو اللفظ الذى له إيماءاته الدينية الواضحة، وبسبب غياب النظم السياسية والاجتماعية التى تستطيع تنظيم مصالحهم والتعبير عنها والسعى لتحقيقها، فانهم اتجهوا إلى المسجد، وفى المساجد حيث رجال الدين من آيات الله والمجتهدين الذين يتحدثون بحمية عن الإمام الغائب، ويقدمون من خلال ذلك الراحة والسلوان والأمل، ومن ثم تكونت لدى الجماهير مصلحة مباشرة فى ضرورة عودة الإمام الغائب، وأصبح رجال الدين هم المتحدثون باسمهم [٢٢].

وفى هذا الإطار كان الخومينى بكل مايمثله من دلالات إسلامية هو البديل، ليس فقط للجماهير أمام اغتراب النظام السياسى القائم، بل أمام المثقفين المتغربين وذلك لأن نظام الكبت والتهجير جعل المثقف المشوه هو الكفاءة الوحيدة فى الإدارة وهو الحالة الثقافية المعلنة الوحيدة، والكتاب الوحيد المقبول، هو الكتاب المقلد بقدر كبير من حداثة النعمة على الطريقة التى ظهر بها الشاه فى كتابيه" رسالة لأجل ولدى"و"الثورة البيضاء"، والفلاح الذى تصوره الثقافة الشاهنشاهية رمزا لحضارة فارس، "يهاجر من الريف إلى حاضرة تعرض فيها كل سلع الغرب وكل التباهى بالثقافات، ويطمح هذا الفلاح الخجول بثيابه ولهجته الفظة لأن يصير أوروبيا هو أيضا، فيفشل وينكفئ دينيا حاملا شحنات حارقة من الحقد تزكيها بهمة الاحتفالات بالعيد الـ ٢٥٠٠ للامبراطورية الفارسية، ودور "فرح ديبا" فى تقدم المرأة فى إيران" [٢٣].

على الطرف الآخر كانت الأوضاع فى مصر تكمل أبعاد الخريطة الاجتماعية السياسية التى تدفع بالبديل الإسلامى للإمام فلقد تدفق أكثر من خمسة ملايين عامل مصرى إلى الخليج كان معظمهم محدودى الثقافة مما انعكس على مستوى استثمارهم لما عادوا به من أموال وانعكس ذلك على نمط القيم الاستهلاكية التى وجدوا أنفسهم محاصرين بها، أضف إلى هذا الدور الذى لعبته أجهزة الإعلام فى مغازلة الحس الدينى عن طريق الادعاء الظاهرى بدعم القيم الدينية فى المجتمع.

ولقد كان للمسألة الطبقية هى الأخرى دور فى إثارة التنظيمات الإسلامية، فالإسلام بطبيعته دين أقرب مايكون إلى الاشتراكية، وأبعد مايكون عن الأطر التى تدفع إلى بروز الطبقات الطفيلية[٢٤] والتيارات الإسلامية وإن كانت وافقت فى السبعينيات على التباين الاجتماعى باعتباره قضية يوافق عليها الإسلام عملا بقول القرآن الكريم **(ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا)**، سورة الزخرف آية٣٢، غير أن عمل الإنسان

يعتبر هو الآلية الوحيدة التى يمكن أن تشكل أساسا لهذا التباين، وليس الجنس أو اللون أو الملة أو العائلة، هذا ما استقر لدى معظم تنظيمات الإحياء الإسلامى فى مصر خلال تلك الفترة.

وتتفق الدراسة مع الرأى القائل بأن تصور الموقف الطبقى الذى استطاعت التنظيمات الإسلامية تطويره يقترب إلى حد كبير من مستوى محدد من الاشتراكية وإن كانوا يرفضون هذه التسمية فالإسلام لاينبغى أن يقارن بأى مذهب فلسفى بشرى وقد استخدم اعضاء التنظيمات الإسلامية كلمات مثل (المستضعفين، المساكين) لكى تعنى مايقصده اليساريون العلمانيون بالطبقة العاملة المستغلة، والبروليتاريا، وبنفس الأسلوب نجد أن أعضاء التنظيمات الإسلامية استخدموا مصطلحات (المفسدين) (الظالمين) لكى تشير إلى المستغلين والظالمين بالمعنى العلمانى [٢٥].

ولا تختلف كثيرا الحالة فى إيران قبل الثورة عن حالة مصر فى عهد السادات، حينما امتلك الشاه ورجال أسرته قدرا كبيرا من ثروات البلاد، فى مواجهة فقراء الريف والحضر والمقهورين، بحيث شكل هذا الوضع إطارا طبقيا استطاعت فى نطاقه التنظيمات الإسلامية (والتى كانت لها انتماءاتها إلى الشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة) أن تحرك الجماهير الفقيرة على أساس طبقى تارة، وتارة أخرى على أساس من الإثارة الدينية بسبب ثراء المفسدين الفاحش على حساب فقر المساكين وفقراء الأرض، هذا بالإضافة للفساد السياسى والاقتصادى لدى أعضاء النخبة الحاكمة والذى تشابه فى المجتمعين المصرى والإيرانى إلى حد كبير ولقد برز العديد من النماذج مثل: رشاد عثمان - وعصمت السادات - توفيق عبدالحى - عثمان أحمد عثمان وتشابهت مع نماذج أخرى وجدت بإيران وكان الفساد السياسى هو سمة أدائها ودورها فى المجتمع بوجه عام.

(٤) وجـــود الأقليــات: مـن عناصر الاتفـاق داخـل الإطـار السياسى والاجتماعـى بالنموذجين المصرى والإيرانى فى مواجهة حركة الإحياء الإسلامى فى كلا النموذجين ، هو وجود الأقليات داخل المجتمع خلال فترة السبعينيات، كان للنظام السياسى داخل كلا النموذجين أسلوبه فى التعامل معهم، وهو أسلوب غلب عليه التوظيف السياسى أكثر منه الانطلاق نحو مفاهيم الوحدة الوطنية وترسيخها، وبالنسبة لحركة الإحياء الإسلامى فى مصر كان عليها باستمرار أن تواجه مأزق ما أسماه البعض بالإحياء الدينى المسيحى[٢٦] خلال السبعينيات خاصة عندما آلت الكنيسة المصرية لقيادة البابا شنودة الثالث [٢٧] وبدأت الصدامات العنيفة تتوالى بين التيار الإسلامى والذى أخذ من الجهاد أسلوبا للوصول إلى الحكم وبين الوجود المسيحى فى مصر، ومثل التوتر المستمر للمسيحيين إحدى خصائص حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات وكانت أحداث الزاوية الحمراء، وأحداث العنف

التى قادتها جماعات الجهاد الإسلامى ضد بعض المحال المسيحية التى تبيع الذهب أبرز نماذج هذا الصدام.

أما فى إيران فلقد كان الأمر متشابها إلى حد بعيد، فإيران يوجد بها وفقا للإحصاءات المتوافرة حوالى ٥٠٪ من تعداد الشعب يتحدثون بلغات أخرى غير اللغة الفارسية، والذين يمثلون فى أغلبهم أقليات اثنية، والجدول المرفق يوضح نسبة هذه الأقليات بإيران فى نهاية السبعينيات، وهى النسب التى كان لها تأثير هام على حركة الإحياء الإسلامى ومثل الصدام معها أحد خصائص تلك الحركة أيضا، وإن كانت هذه الأقليات فى أغلبها أقليات مسلمة بعكس الوضع فى مصر [٢٨].

الجماعات اللغوية فى المجتمع الإيرانى [٢٩]

اللغة	النسبة المئوية
الفارسية	٢ر٥٠٪
الأذربيجانية	٦ر٢٠٪
الغيلانية	١ر٦ ٪
لورى - بختيارية	٧ر٥ ٪
الكردية	٦ر٥ ٪
مازاندرانية	٩ر٤ ٪
البلوشية	٣ر٢٪
العربية	٢ ٪
التركمانية	٧ر١٪
الأرمنية	٦ر٠٪
الآشورية	٤ر٠٪

إن وجود أقليات كان يعنى وجود عناصر تفتت ثقافى واثنى وربما عقيدى فى المجتمع ومن ثم فهذه الأقليات مثلت مصدرا للتوتر بالنسبة لحركة الإحياء الإسلامى بإيران، ففى ٢٠ مارس ١٩٧٩ تفجر القتال فى مدينة سانانيراج عاصمة إقليم كردستان الإيرانى بين المسلمين السنة من "الأكراد" والمسلمين الشيعة الإيرانيين، وحدث أيضا فى ٢٧ مارس من نفس العام، وهو نفس العام الذى نجحت فيه الثورة وتولت السلطة، إن انفجر القتال فى شمال إيران بين قوات الجيش الإيرانى وبين ميلشيا الأقلية التركمانية المسلحة التى تطالب بالحكم الذاتى فى المناطق التى يسكنها التركمان، وتجدد القتال مرة أخرى بين الطرفين فى ٢ أبريل ١٩٧٩ ومرة ثالثة فى ٢٣ ابريل من نفس العام [٣٠]، وهكذا فوجود الأقليات فى إيران مثل نقطة لقاء جديدة مع

نموذج الإحياء الإسلامى فى مصر على مستوى الإطار السياسى والاجتماعى الداخلى..

ومن هنا نذهب إلى أن أوجه الاتفاق داخل هذا الإطار، تمثلت فى أربعة عناصر أساسية تدرجت من : قمة الهيكل السياسى (السادات والشاه) مرورا بالنخبة السياسية المحيطة بهما، فعمليات التحديث والعلمنة والتنمية غير المتكافئة أو المشوهة بمعنى أدق وصولا إلى وجود الأقليات بما له من مردودات سياسية ميزت أداء حركة الإحياء الإسلامى داخل كلا المجتمعين فى فترة السبعينيات.

والبحث بالرغم من إبرازه لهذه العناصر لايتجاهل بالطبع عوامل أخرى تتعلق بإخفاق كلا النظامين فى تجاوزه أزمة الشرعية السياسية، والتعلق الشديد بالغرب وبالنمط الأمريكى على وجه الخصوص ولاينسى الباحث أن هناك تشابها فى عناصر القوة البشرية داخل كلا المجتمعين وفى النجاح النسبى لقادة حركة الإحياء الإسلامى - وخاصة فى النموذج الإيرانى - فى تحريك هذه القوة البشرية وجعلها أداة فاعلة فى صنع الثورة الإسلامية التى هى قمة الأداء السياسى لحركة الإحياء الإسلامى فى إيران تاريخيا، والنجاح النسبى لقادة الإحياء الإسلامى فى مصر فى خلق تعاطف جماهيرى معهم إبان قتلهم للسادات بالإضافة لسيطرتهم على محافظة بمصر الجنوبية (أسيوط) لأكثر من ٤٨ ساعة بعد اغتيال السادات على الرغم من عدم توافر الظروف الموضوعية والذاتية المساعدة لهم. هذه العناصر وغيرها مثلت المستوى الأول من مستويات أوجه الاتفاق الأساسية بين النموذجين المصرى والإيرانى بشأن الإحياء الإسلامى فى السبعينيات.

ثانيا : التحديات الغربية والإقليمية المشتركة فى مواجهة النموذجين:

تعد التحديات الغربية بأشكالها السياسية والاقتصادية والحضارية من أبرز القواسم المشتركة التى جمعت بين حركة الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال السبعينيات، ويضاف إلى هذه التحديات مايمكن تسميته بالتحديات الإقليمية المشتركة أيضا والتى تأتى قضية فلسطين فى مقدمتها. وتحت هذين النمطين من التحديات تتوالد العديد من العناصر والقضايا التى تمثل نقاط التقاء تاريخية بين النموذجين المصرى والإيرانى والتى يمكن حصرها فى العناصر التالية:

(١) التحدى الحضارى.

(٢) التحديث السياسى.

(٣) الظلم الاقتصادى.

(٤) التحدى الإسرائيلى.

(٥) بروز أنماط القيم البترولية المغايرة. وبتفصيل هذه الجوانب يستبين مايلى:

(١) **التحدى الحضارى:** بداية، كان هناك عداء مشترك لكل مايمثله الغرب حضاريا من

قيم ومفاهيم وسلوكيات، وهذا العداء يشترك فيه الذين قاموا بالإحياء الإسلامى خلال السبعينيات فى مصر وإيران على حد سواء، وإن كان النموذج الإيرانى تميز بحدة العداء على طول الخط ابتداء من ١٩٧٧ وحتى ١٩٧٩.

وكما قال جارودى بحق فإن الثورة الإيرانية قد وضعت نمط النمو الغربى فى قفص الاتهام[٣١]. وفى مصر كان العداء واضحا منذ سيد قطب فى كتابه"معالم فى الطريق"، ثم اشتد وضوحه مع بروز تنظيمات الجهاد الإسلامى والتكفير والهجرة وعودة الإخوان المسلمين بمجلتهم "الدعوة" عام ١٩٧٦ والتى وضح فيها إلى حد كبير الهجوم على كل ماهو غربى من وجهة نظر حضارية.

وسياسيا تم مواجهة الغرب على صعيد مشاريعه وهيمنته وأساليب تحديثه لنظامى (السادات) فى مصر (والشاه) فى إيران، فكان الرفض متمثلا فى كتابات الإسلاميين فى كلا النموذجين وتحديدا، الدكتور/ على شريعتى بإيران وأطروحات الإمام آية الله الخومينى - التى سبق التفصيل بشأنها فى الفصول السابقة - وفى مصر وجدت كتابات صالح سرية وعبدالسلام فرج وسيد قطب والإخوان الذين خرجوا من السجون مع بداية السبعينيات طريقها إلى أيدى الشباب داخل الحركة الإسلامية. محاولة أن تهدم الأسس السياسية التى يحاول الغرب الدخول منها إلى المجتمعين معا..

(٢) التحديث السياسى: ولقد تواكب مع التحدى الحضارى دخول التحديث بمعناه السياسى المفروض على المجتمع، مما تطلب مقاومة إسلامية من نوع جديد تمثلت فى استدعاء روح الجهاد والمقاومة الإسلامية ببعدها التاريخى، فالتحديث إذا كان له طابعه الأجنبى وغير الإسلامى فإن الحكام المسلمين أمثال (السادات - وشاه إيران) هم الذين فرضوه على المجتمع الإسلامى التقليدى، ومن ثم فقد تسببوا بفعلهم هذا فى خلق أزمة الهوية وخاصة فى إطار الحياة العامة ، ويمكن الحكم على إنجاز حكام المجتمعات الإسلامية داخل إطار التحديث المستورد بالنظر إلى الإدراكات والمعايير الإسلامية ومن ثم فإن اندفاع الجماهير للتحرر من وهم وسطوة الحكام سوف يعنى أيضا التحرر من وهم إطار التحديث المغترب.

وبطبيعة الحال فلم ينتهك الغرب حرمة هذه المجتمعات من خلال التحديث فقط، ولكنه استعان فى ذلك بالقوة العسكرية، وبذلك توافرت لديه القدرة على حكم المجتمعات الإسلامية والسيطرة عليها، ولقد أدى ذلك ليس إلى تجديد إدراك المسلمين للعالم غير الإسلامى فقط، ولكنه ذكرهم أيضا بقواهم المشتتة، وبافتقاد الإسلام للقوة، وفى المائة والخمسين سنة السابقة فإن الخبرة التى اكتسبها المسلمون بمصر وإيران عن الأجانب هى الخضوع الذليل لسلطتهم، وهو الأمر الذى يرفضه المسلم التقليدى المحافظ ولايوافق عليه. ونتيجة لذلك تولد لدى المسلمين بتلكما الدولتين فى السنوات الأخيرة تراث من الشك فى حكامهم، حيث نظرت التنظيمات

الإسلامية إليهم باعتبارهم مغتصبين للسلطة مستبدين، طغاة، ملحدين ، يعتنقون مذاهب الكفار [٣٢].

(٣) الظلم الاقتصادى: وهناك جانب اقتصادى فى سياق عملية رفض الغرب التى اشتركت فيها حركة الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال حقبة السبعينيات، فالغرب جاء ممثلا- من وجهة نظرهما - للظلم الاقتصادى الذى يمثله الغرب الصناعى حيث جاء إلى مصر عبر سياسات الانفتاح الاقتصادى ليسلبها خيراتها الاقتصادية وهويتها الإسلامية فى توقيت واحد، من هنا أصبح الإحياء الإسلامى لدى التنظيمات الإسلامية فى السبعينيات داخل مصر يعنى كفاحا على جبهتين فهو كفاح من أجل استرداد مانهب من موارد البلاد الاقتصادية وهو كفاح من أجل إحياء الهوية الإسلامية كأساس للتنظيم السياسى والاجتماعى باعتبارها تشكل حضارة جديدة وأصولية فى مواجهة حضارة الغرب التى أصابها الوهن والعفن السياسى والحضارى معا .

وفى إيران أخذ الكفاح أيضا نفس الجبهتين، فهم يقاتلون أمريكا ممثلة فى شركات بترولها وفى الشاه والنهب المنظم طيلة مايقرب من نصف قرن (فترة حكم الشاه ووالده السابق رضا خان) على جبهة أولى من الظلم الاقتصادى وهم يقاتلون من أجل استرداد هوية المجتمع الإسلامية، وهو ماحدث تحديدا مع نهاية حكم الشاه والصعود الفلكى لحركة الإحياء الإسلامى والتى انتهت بالثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، على جبهة ثانية.

(٤) التحدى الإسرائيلى: ويرتبط بالتحديات الغربية والدولية، نمط آخر من التحديات الإقليمية ويعد من أهمها وهو وجود إسرائيل، حيث وجودها فى قلب العالم الإسلامى خلال السبعينيات ، مثل أحد العوامل المباشرة فى الإحياء، وزاد هذا الإحياء حدة، إخفاق الأنظمة العربية المحيطة بإسرائيل فى معظم محاولات المواجهة العسكرية معها وإخفاقها فى تقديم البديل الحقيقى لتحرير القدس، وكما سبق الإشارة فى النموذجين المصرى والإيرانى عند الحديث عن الخصائص والأسباب المباشرة للإحياء فإن عداء حركات الإحياء الإسلامى لإسرائيل ينبثق من كونها دولة يهودية وهى ديانة عادى أصحابها المسلمين الأوائل تاريخيا [٣٣].

ويعود إلى كونها رأس حربة ومقدمة للقوى وللاستعمار الغربى، وأيضا باعتبارها البرهنة الواقعية على فاعلية الحضارة الغربية فى تأسيس التقدم حتى داخل البقاع المتخلفة من العالم لأنها عامل عدوان مستمر مسلط على العرب وهم بمثابة القلب من النظام الإسلامى المعاصر، ويعود أيضا إلى أنهم استولوا على القدس وأحد الحرمين الشريفين.

ومن هنا فإنه برغم عدم التوافق بين العالم السنى والشيعى داخل النظام الإسلامى، فإن الخومينى الزعيم الإيرانى يجسد فى بياناته الأساسية رفض الحركة الثورية الإسلامية الإيرانية، لإسرائيل، بل والدعوة إلى الجهاد ضدها مؤكدا "أن معظم مصائبنا من أمريكا وإسرائيل التى

هى جزء لايتجزأ منها وأننا ضد اغتصاب الأراضى، وضد الصهاينة، ولانهادن أعداء الإسلام"(٣٤)، كما سبق ورأينا فى الفصل السابق، ولديه، "إذا كانت الصفوات العلمانية التى أصابها التغريب عاجزة عن قيادة النضال فليكن البديل هو الإسلام والصفوة الإسلامية،" (٣٥) وهذا مامثل نقطة لقاء هامة بين النموذجين المصرى والإيرانى خاصة بعد إعلان الأزهر فتواه الشهيرة المؤيدة لكامب ديفيد عام ١٩٧٩ وانهياره كرمز إسلامى فى نظر التيارات الإسلامية الجهادية.

(٥) بروز أنماط من القيم البترولية المغايرة: يضاف إلى العامل الإقليمى السابق، ذلك الإحساس بالمذلة والهوان والقيم المبتذلة الذى أشاعته الثروة النفطية وقد كان من المتوقع بعد أن تفجرت الثورة النفطية فى اطار العالم العربى والإسلامى أن تتجه هذه الثروة إلى التنمية العربية والإسلامية، ولكن حدث على النقيض من ذلك تبذير وإسراف وتبديد لهذه الثروة، وبدأت تطالعنا الصحف العربية والغربية بصور وأخبار شيوخ البترول وأمرائه فى المنتديات الليلية لأوروبا(٣٦) يمارسون الانحراف والغواية (٣٧) وبدأنا نسمع عن الأرقام الفلكية التى تودع فى حسابات البنوك الأجنبية والسويسرية وعن شراء السيارات الفارهة والفيلات والمساحات الواسعة من الأراضى داخل أوروبا لقضاء أوقات فراغ منحرف، وبدأت كل هذه الممارسات تتصادم مع رموز الإسلام الذى يتحدث عن البساطة والتقشف ومساعدة المساكين والمستضعفين فى الأرض (٣٨).

وتدريجيا تحول الأمر إلى رفض منظم داخل مصر وإيران استتبعه إحداث تخلخل بنائى فى قوائم الأنظمة الموجودة وقتذاك - فترة السبعينيات - وكان حادث الحرم ٢٠ نوفمبر ١٩٧٩ الذى قاده جهيمان العتيبى من أبرز النماذج الإحيائية الرافضة لقيم الثروة النفطية، ومما هو جدير بالذكر هنا أن من رجال جهيمان العتيبى قائد المقتحمين للمسجد الحرام كان يوجد إيرانيون ومصريون ولقد أثبتت الوثائق المتاحة حتى اليوم هذه الحقائق بما لايدع مجالا للشك،(٣٩) وهو مايؤكد ماسبق قوله أن عاملى (وجود إسرائيل) و(شيوع الثروة النفطية) ساعدا فى صعود مواز لحركة الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران مع العوامل الأخرى ، ومثلا نقطة التقاء جديدة تضاف إلى رصيد أوجه الاتفاق بين النموذجين المصرى والإيرانى بشأن الإحياء الإسلامى فى السبعينيات.

ثالثا: العودة المسلحة والجماهيرية للأصول الإسلامية النقية:

مثلت هذه الخاصية، خاصية العودة المسلحة والجماهيرية للأصول الإسلامية النقية، القرآن والسنة - تحديدا - من خلال قناعة مشتركة بأن الإسلام دين شامل وأيديولوجيا متجددة، مثلت قاسما مشتركا أساسيا بين حركتى الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال حقبة السبعينيات ولقد سبق ورأينا - فى الفصلين الثانى و الثالث - كيف أن هذه الخاصية لازمت

حركات الإحياء الإسلامى فى مصر مع مغالاة لدى بعضها (جماعة المسلمين أو التكفير والهجرة كما هو معروف اعلاميا) يصل إلى حد الانقطاع عن التاريخ، ولكن النماذج الأخرى (الإخوان - السلفيون - القطبيون - الجهاد) يؤمنون جميعا بمحورية وخاصية العودة إلى الأصول النقية، القرآن والسنة، بالنسبة لقوى الحركة الإسلامية الإحيائية ولكنهم يختلفون فى نوعية تلك العودة.

ففى حين يرى الجهاد أنها لابد أن تكون مسلحة، وكذلك يراها تيار التكفير والهجرة، وبعض القطبيين، فى نفس الوقت لايراها الإخوان المسلمون والسلفيون ، حيث يرونها (عودة غير مسلحة للأصول النقية) وبالمقابل تراها قوى حركة الإحياء والثورة الإسلامية بإيران (عودة مسلحة للأصول النقية) ، وعودة جماهيرية شاملة، من هذا يرى الباحث أن نقطة الخلاف الوحيدة فى هذا المستوى تأتى من قبل تيارى الإخوان والسلفيين، فى شأن (نوعية العودة إلى الأصول الإسلامية) فالقوى الأخرى - على اختلافاتها الفقهية والسياسية - تراها عودة مسلحة وجماهيرية، من هنا فإن الغالب على هذا المستوى هو الاتفاق مع الأخذ فى الاعتبار هذا الفارق الذى أوردناه.

ويستند أصحاب الاتجاه الغالب والداعى إلى العودة المسلحة إلى الأصول إلى أحد تلك الأصول ذاتها وهو هنا القرآن الكريم الذى أباح للمسلمين، بل أمرهم، بأن يقرروا مصيرهم بأنفسهم فقال:" **إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**" (الرعد١١). "**وماكان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون**" (هود-١١٧) فغلق دون جماهير الأمة الإسلامية أبواب الهرب والتواكل السياسى. ثم أمرهم بالكف عن السلبية:" **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**" (آل عمران ١٠٤). ثم علمهم أن لهم حقوقا هى الحد الأدنى ليكون الإنسان انسانا :"**إن لك ألا تجوع فيها ولاتعرى . وأنك لاتظمأ فيها ولاتضحى**" (طه١١٨و١١٩). وحرم عليهم قبول الظلم والصبر عليه وأنذر المظلومين بمثل جزاء الظالمين فحرضهم آمرا بالمقاومة: "**إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا** " (النساء:٩٧).

وضرب لهم أمثلة من المقاومة المباحة وأولها المواجهة بالاحتجاج والنقد الذى قد يصل إلى درجة القذف أو السب:" **لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم** " (النساء ١٤٨) وآخرها القتال دفعا للظلم عن النفس وعن الغير: "**ومالكم لاتقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا**" (النساء: ٧٥).

فى حين يستند أنصار الاتجاه الإصلاحى (الإخوان والسلفيون) إلى بعض آيات من القرآن

الكريم أيضا والتى تدعو إلى المجادلة بالتى هى أحسن وإلى الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة فقط دون قتال وعنف: وأيا ماكان الخلاف، فإن الباحث بعد تحليل مواقف تلك القوى فى الفصلين السابقين وجد أن وجوه الاتفاق عديدة: حيث حركة الإحياء الإسلامى يتفق الطرفان بشأنها على أنها :

(١) عودة إلى الأصول الإسلامية النقية: القرآن والسنة.

(٢) الاتفاق على جماهيريتها وعدم عزلتها فى أفراد معدودين.

(٣) الاتفاق على شمولية الإسلام للدين والدنيا، والدولة معا.

(٤) الاتفاق على أن الإسلام أيديولوجيا لحياة متجددة.

رابعا: الانطلاق من أرضية التأثير المتبادل بين قوى حركة الإحياء عالميا:

وبشأن هذه الخاصية فإن الدراسة فى تحليلها عبر الفصول السابقة وجدت هذه الخاصية بمثابة حقيقة راسخة لدى القائمين بالإحياء فى أغلب بلدان العالم الإسلامى فى السبعينيات، وفى داخل مصر وإيران على وجه الخصوص. وينقسم التحليل هنا إلى مستويين:

(١) المستوى المصرى.

(٢) المستوى الإيرانى. وبتحليل وجهات نظر كل مستوى يتضح مايلى:-

(١) وجهة نظر قوى الإحياء فى مصر: فبالإضافة لما سبق رصده، فإن قوى حركة الإحياء بمصر على سبيل المثال ترى أن ثمة تأثيرين أساسيين عليها هما اللذان حددا ولايزالان يحددان مستقبل العمل الإسلامى فى مصر وهما:

(أ) الثورة فى إيران والقضية الفلسطينية ومدى الارتباط بينهما.

(ب) جو الحرية الذى يضطر له النظام فى مصر مع تفاقم الأزمات [٤٠].

ويرى أيضا أحد قادة جماعة الجهاد الإسلامى فى مصر أن واجب كل التنظيمات الإسلامية فى مصر هو تأييد الثورة الإسلامية فى إيران ، " فقضايا الخلاف بيننا وبينهم لاتأثير لها على الإطلاق خاصة على قضايانا المشتركة المتمثلة فى صراعنا مع خصوم الإسلام وأعداء المسلمين الذين لايفرقون بين شيعى وسنى وهم يكيدون لنا ويدبرون "وهو يرى" إن ثورة الخومينى هى أول ثورة شيعية قامت على الأصول الإسلامية الصحيحة.[٤١] وعلى الرغم من تباين مواقف التيارات الإسلامية الأخرى من (الثورة الإيرانية) ومن حركة الإحياء الإسلامى بإيران، بين مؤيد ومعارض، مثل (السلفيون) الذين يعارضون ويعادون الثورة الإسلامية بإيران ولايريدون التخلى عن سيطرة الفكر السلفى نظرا للتأثير السعودى عليه، وهم فى الغالب غير فاعلين رغم الكم البشرى الذى ينضوى تحت لوائهم. ومن ثم فإن دعوتهم بالعداء لحركة الإحياء الإسلامى فى ايران لاتجدى، بالمقابل الإخوان يؤيدون حركة الإحياء الإسلامى بإيران، وكذلك

القطبيون، أما تيار التكفير والهجرة ، فإنه كان قد اختفى مع صعود حركة وثورة الإحياء الإسلامى فى إيران ومن ثم فالحكم على مواقفه لن يكون علميا ، فإن كانوا موجودين اليوم فإن مواقفهم لن تختلف كثيرا عن موقف التيار السلفى المعادى للثورة الإسلامية بإيران.

(٢) وجهة نظر قوى حركة الإحياء بإيران: وعلى الطرف الآخر يؤمن الإيرانيون بأهمية التفاعل بين قوى حركة الإحياء الإسلامى فى مصر وبينها ، والمتابع لأقوال وأحاديث الإمام آية الله الخومينى يلحظ ذلك ويلحظ تركيزه، كما سبق الإشارة، على نقاط التجميع بين المسلمين وليس نقاط الخلاف كما حدث عندما نصح المسلمين عام الثورة ١٩٧٩ بعدم إثارة الفتن أثناء موسم الحج، ومما هو جدير بالذكر أن على خامينى - رئيس الجمهورية فى إيران السابق والمرشد العام للجمهورية الإسلامية بعد وفاة الإمام الخمينى - وأحد قادة الحركة الإسلامية فى إيران خلال السبعينيات قد قام بترجمة كتب سيد قطب إلى الفارسية وتحديدا كتابيه (السلام العالمى والإسلام) (والعدالة الاجتماعية فى الإسلام)، ذلك غير الترجمات التى ظهرت بعد الثورة لكتب عبدالقادر عودة والشيخ محمود شلتوت صاحب الفتوى الإسلامية الشهيرة التى أنصفت الشيعة، بل وتطلق أسماء لزعماء إسلاميين مصريين على شوارع طهران الرئيسية: مثل خالد الإسلامبولى وحسن البنا وسيد قطب(٤٢). بل إن الأمر يتعدى نطاق التأثير المتبادل على مستوى الفكر إلى مستوى الحركة، إذ يرى البعض أن النظام السياسى للجمهورية الإسلامية فى إيران يقترب بدرجة كبيرة من تصور سيد قطب لكيفية إعمال هذا المفهوم، مفهوم الجمهورية الإسلامية(٤٣). ولعل من مفاجآت قضية الجهاد الإسلامى فى السبعينيات أنها أى جماعة الجهاد حاولت إجراء اتصالات مع الإيرانيين عبر شبكة من الفلسطينيين (٤٤).

إن التفاعل إذن مفترض ومطلوب من الطرفين بل هو قائم لديهم منذ انتصار الثورة الإسلامية بإيران عام ١٩٧٩، والانطلاق من أرضية التأثير المتبادل بين قوى حركة الإحياء الإسلامى فى النموذجين، يمثل قاسما مشتركا بينهما، وظهرت ثماره فى الثمانينيات بمصر ولبنان تحديدا.

هذا بوجه عام أهم وجوه الاتفاق بين النموذجين المصرى والإيرانى تجاه الإحياء الإسلامى فى السبعينيات وهى وجوه تذهب كما سبق القول إلى الأسباب، والخصائص والمظاهر والتنظيمات الحركية، وتذهب إلى أصغر القضايا وتتصاعد إلى أعقدها ، ويمكن التأكيد أيضاً فى نهاية هذا المبحث على أن هذه ليست كل أوجه الاتفاق بل هى الأوجه الرئيسية فقط، فالاتفاق قائم بين المسلمين أيا كانت حدود الاختلاف بينهم، ومساحة الإتفاق تتسع كلما عادوا إلى أصول الإسلام النقية، وبموضوعية، وهكذا، بالنسبة للإسلام، الاتفاق يزداد عمقا واتساعا، كلما ازداد المسلمون عودة إلى أصولهم الحقيقية، لأنها - من وجهة نظر الباحث - أصول بلا تناقضات.

المبحث الثانى

الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال السبعينيات (أوجه الخلاف الرئيسية)

على الرغم من تماثل الظروف السياسية والاجتماعية وتقارب طبيعة التحديات الداخلية والإقليمية والدولية لدى طرفى المقارنة المنهجية فى هذه الدراسة : النموذج المصرى والنموذج الإيرانى فى الإحياء الإسلامى خلال السبعينيات، وبالرغم من ذلك والذى سبق تفصيله، إلا أن ثمة فروقا وأوجه خلاف رئيسية بين النموذجين لايمكن إغفالها على الأقل من الناحية النظرية.[٤٥] ولقد حصر البحث أوجه الخلاف تلك فى ثلاثة مستويات :

فأولا : هى خلافات عقائدية تذهب إلى صلب المذهبين السنى والشيعى.

وثانيا: هى خلافات سياسية تتصل بقضايا من قبيل العروبة والإسلام وطبيعة البديل الإسلامى المقترح.

وثالثا: هى خلافات بنائية داخلية خاصة بطبيعة التركيب الداخلى لحركتى الإحياء الإسلامى فى النموذجين وموقع الزعامة الدينية فيه، هذا بالإضافة إلى قضايا أخرى فرعية تتصل بشكل أو بآخر بالخلافات الرئيسية السابقة كما سنرى، مع تقديم رؤية تقييمية بشأن قضايا الخلاف.

أولا : الخلافات العقائدية:

كما سبق الذكر فى هذه الدراسة [٤٦] فإن القيادات الدينية المرجعية فى حركة الإحياء الإسلامى بإيران وعلى وجه الخصوص الخومينى، قد حاولت تجاوز الخلافات العقائدية المثارة بين الشيعة والسنة منذ زمن طويل (تحديدا منذ مقتل الإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه)، وهى الخلافات التى لم يصلح معها إنشاء جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية فى الأربعينيات ومشاركة حسن البنا، والشيخ عبدالمجيد سليم، ومصطفى عبدالرازق، والشيخ محمود شلتوت فيها، بل لم يصلح معها الفتوى الشهيرة التى أفتى فيها الشيخ شلتوت بجواز التعبد بمذهب الشيعة الإمامية شرعا كسائر مذاهب أهل السنة،[٤٧] فلم تصلح هذه المحاولات وما استتبعها، لأن ثمة فروقا أساسية كانت أقوى من تلك المحاولات، فروق تذهب إلى صلب المذهب الشيعى، وإلى بعض جوانب المذهب السنى، وهى الخلافات التى يسلم الباحث بأن الغرب وبعض من سار فى ركابه من حكام ومفكرين فى بلاد الإسلام قد عمل على إذكائها، وإخراجها من دائرة الخلاف المشروع إلى دائرة الخلاف السياسى ثم التكفير العقيدى.

والباحث يرى أنه رغم المحاولات الدؤبة الناجحة التى تقوم بها حركة الإحياء الإسلامى فى إيران من أجل تجاوز هذه الخلافات، فإن التحليل العلمى المنصف يلزمنا التأكيد على أنه خارج دائرة الزعامات الدينية المسيسة والتى حاولت تجاوز هذه الخلافات بخلق بدائل صراعية أخرى (كأمريكا - وإسرائيل) أمام أصحاب المذهبين الشيعى والسنى، فإن جماهير تلك الحركة الإحيائية سواء فى مصر أو إيران مازالت تمارس هذه الخلافات وطقوسها بشكل يومى، ومن ثم فأهمية الإشارة إليها تعد واجبة رغم تسليم ووعى الباحث بتعدد خصوم المذهبين وبدورهم فى بذر وإذكاء مثل تلك الخلافات. ويمكن محورة النقاط العقائدية التى يختلف فيها أهل الشيعة عن أهل السنة فى النقاط التالية :

(١)النظرة إلى القرآن والسنة والصحابة.

(٢) الإمام الغائب وولاية الفقيه.

(٣) عقيدة التوحيد وقضية التقية،

وبتفصيل هذه الجوانب يتضح مايلى:

(١) النظرة إلى القرآن والسنة والصحابة: ينظر أصحاب المذهب السنى بقدر كبير من التقديس إلى القرآن الكريم ويعتبر متفقا على صحته وسلامته لديهم من الزيادة والنقصان ويؤمنون بأنه كلام الله تعالى غير حادث ولامخلوق وهو المصدر الأول لعقائدهم ومعاملاتهم. فى حين ينظر الجمهور الغالب من الشيعة - كما يرى البعض - أنه اذا إصطدم بشىء من معتقداتهم يتم تأويله تأويلات عجيبة[٤٨]، تتفق مع مذهبهم ولذلك سموا بالمتأولة وهم يعتبرونه مطعونا فى صحته ولكن لايصرحون بذلك ويتنكر أغلبهم - كما يقول البعض - لهذه التهمة، ويصعب الحكم على أفكارهم بشأن القرآن بسبب اعتقادهم بالتقية [٤٩].

وبالنسبة للسنة وأحاديث الرسول: فإن أصحاب المذهب السنى ينظرون إليها باعتبارها المصدر الثانى للشريعة والمفسرة للقرآن الكريم، ولاتجوز مخالفة أحكام أى حديث صحت نسبته إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وتعتمد لدى أنصار المذهب السنى لتصحيح الحديث، والأصول التى اتفق عليها فقهاء الأمة فى علم الحديث. أما بالنسبة للشيعة فيرى البعض أنهم لايعتمدون إلا الأحاديث المنسوبة لآل بيت الرسول، وبعض الأحاديث لعلى، ولايهتمون بصحة السند فكثيرا مايقولون مثلا (عن محمد بن اسماعيل عن بعض أصحابنا عن رجل عنه أنه قال ...) وكتبهم مليئة بعشرات الآلاف من الأحاديث التى لايمكن إثبات صحتها، وقد بنوا عليها دينهم، وبذلك أنكروا أكثر من ثلاثة أرباع السنة - كما يرى البعض - وأن هذه من أهم نقط الخلاف بينهم وبين سائر المسلمين [٥٠].

أما بالنسبة للصحابة، فأهل السنة يجمعون على احترامهم والترضى عنهم وأنهم عدول جميعا ، وأن ماشجر بينهم من خلاف كان من قبيل الاجتهاد الذى فعلوه مخلصين وانتهت

ظروفه. أما أهل الشيعة فيرون أن الصحابة قد ارتدوا بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) الا نفرا قليلا لايتجاوزون أصابع اليدين، ويضعون (عليا كرم الله وجهه) فى مكانة خاصة متميزة بعد الرسول مباشرة، وأن من انتخب للخلافة قبله فهو ظالم أو كافر ومن خالفه فى الرأى فهو فاسق أو كافر وهم يضعون أيضا الحسن والحسين فى منزلة رفيعة، وأنه يترتب على الموقف من أصحاب الرسول لدى الشيعة، وفقا لما يراه البعض، عدم جواز الصلاة خلف أهل السنة[٥١]، ولكن يلاحظ أن بعض علماء السنة يغالون هم أنفسهم فى هذه القضية وكنموذج لهذا أن أحد علماء باكستان لم يصل خلف علماء الشيعة فى طهران فى الذكرى الأولى لاحتفال الثورة الإسلامية بانتصارها على الشاه، وكان هذا التصرف حديث كافة الوفود العلمية والإسلامية التى حضرت الاحتفالات [٥٢].

(٢) الإمام الغائب وولاية الفقيه: من الفروق العقائدية الهامة التى مازالت تثير جدلا بين أهل السنة والشيعة يأتى الخلاف حول مفهوم (ولاية الفقيه العادل) الذى تقول به عقيدة الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، بل وتضمنه الدستور الإسلامى لجمهورية إيران الإسلامية فى المادة الخامسة منه .

وبداية فإن المفهوم يقصد به عند الشيعة: أن الله قد جعل للرسول كل مالله فى سياسة المجتمع وعقيدة أهله وبعد الرسول كل ماله للإمام (الذى هو هناعلى ومن تبعه من الأئمة الاثنى عشر) وبعد غيبة الإمام فإن كل ماللإمام الذى هو كل مالله وللرسول هو للفقيه[٥٣]. وذلك باستثناء أمرين اثنين: الأول أن للإمام مقاما عند الله لايبلغه فقيه ولانبى ولارسول. والثانى: أن ولاية الإمام تكوينية، يخضع لها كل واحد وكل شىء بما فى ذلك جميع ذرات الكون أما ولاية الفقيه فإن عمومها كله محدود - إلى حين أتى الخومينى فأحدث لها عمومية - بالمقلدين لهذا الفقيه أى أن أقرانه من الفقهاء المجتهدين لايلزمهم الخضوع له لأنه مجتهد وهم مجتهدون وله ولاية عامة وحاكمية ولهم مثله عموم الولاية وسلطان الحاكمية [٥٤].

فضلا عن هذا نجد أن أصول الخلاف حول قضية الإمام الغائب، تستند إلى عقيدة أن الله قد اختار - وفق عرف الشيعة - اثنى عشر إماما بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن الإمام الثانى عشر قد اختفى ولم يعد وهم يرون أن هذا الإمام هو محمد بن الحسن العسكرى وقد استتر عن الناس واختفى ولكنه لايزال حيا وأن غيبته قد مرت بمرحلتين: الأولى غيبة صغرى قام خلالها أربعة وكلاء بالنقل عنه إلى عامة الناس وأولهم عثمان بن سعيد ثم ابنه محمد بن عثمان ثم الحسين بن روح ثم على السمرى فلما مات هؤلاء الوكلاء انقطع اتصال الإمام الغائب بالناس وصارت الغيبة غيبة كبرى .

ويرى البعض من علماء السنة أن هذا الجزء من عقيدة الشيعة الإمامية هو نقطة خلاف كبرى وهو من أكثر الأجزاء غموضا، فهم - أى الشيعة - من وجهة نظر هؤلاء العلماء

لايذكرون شيئا محددا عن حياة الإمام الغائب وصورته وسيرته فى الناس كما لايذكرون طبيعة اختفائه والحكمة منها، ولايرون شيئا واضحا فى شأنه منقولا عن وكلائه الأربعة، وحين يصل الأمر إلى التساؤل عن الحكمة والمصلحة فى بقائه مع غيبته فإن عالما ومجادلا شيعيا قوى المعارضة مثل محمد الحسين آل كاشف الغطاء لايزيد على أن يقول (ليت شعرى هل يريد أولئك القوم أن يصلوا إلى جميع الحكم الربانية والمصالح الإلهية) (٥٥).

وتعد عقيدة الإمام الغائب من العقائد الأساسية من وجهة نظر المذهب الشيعى والكفر بها تماما كالكفر بالتوحيد وبالرسالة واليوم الآخر.(٥٦) وهذه العقيدة هى السند الشرعى لولاية الفقيه وهى التى دفعت الإمام الخومينى إلى الاستدلال من القرآن ومن أحاديث الرسول على نظرية (عموم ولاية الفقيه) ولكى يصل إلى النتيجة التى يقول فيها بأنه "قد تبين لنا أن ماثبت للرسول والأئمة فهو ثابت للفقيه.(٥٧) ثم قام بالاستناد إلى القرآن والسنة وقال باستطاعته الاستدلال من قول الله سبحانه: **(النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم)**(٥٨). على أن "منصب الولاية ثابت للعلماء أيضا، لأن المراد بالأولوية، فى أقل تقدير، هى الولاية والإمرة. فالنبى ولى المؤمنين وأمير عليهم، وكل ذلك ثابت للعلماء(٥٩).. وكذلك استدل بقول الله سبحانه: **(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)**(٦٠) وقال: "لقد افترض الله علينا طاعة ولى الأمر، وأولو الأمر بعد الرسول هم الأئمة الأطهار، الذين كلفوا ببيان تلك الأحكام والأنظمة الإسلامية، ونشرها.. وأيضا بتنفيذ تلك الأحكام والأنظمة، وقد فرض على الفقهاء العدول من بعدهم أن ينهضوا بهذه الواجبات".(٦١)

ولابد، انطلاقا من ، المنطق العملى والواقعى وضروراته، من نقل صلاحيات الحجة الذى غلب ، للحجج الحضور، أى للفقهاء وأنه لذلك كانت قمة الصراحة فى سؤال الخومينى لتلاميذه، الذى مهد له بقوله: "لقد استخلف الرسول، بأمر من الله، من يقوم من بعده.. وهذا الاستخلاف يدل على ضرورة استمرار الحكومة.. وبما أن هذا الاستخلاف كان بأمر من الله، فاستمرار الحكومة وأجهزتها وتشكيلاتها، كل ذلك بأمر من الله أيضا... ولقد ثبت بضرورة الشرع والعقل أن ماكان ضروريا أيام الرسول وفى عهد أمير المؤمنين على بن أبى طالب، من وجود الحكومة لايزال ضروريا إلى يومنا هذا.. ولتوضيح ذلك أتوجه اليكم بالسؤال التالى: قد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدى أكثر من ألف عام وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضى المصلحة قدوم الإمام المنتظر، فى طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة؟ يعمل الناس فى خلالها مايشاءون هل ينبغى أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة، كل شئ؟ الذهاب إلى هذا الرأى عندى أسوأ فى نظرى من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ، اذن، فإن كل من يتظاهر بالرأى القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية لهو ينكر ضرورة تنفيذ

أحكام الإسلام، ويدعو إلى تعطيلها ، وتجميدها وهو ينكر، بالتالى، شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف..[٦٢]

وبهذه الفتوى طور الخومينى بقدرة فائقة أحد المضامين الهامة لدى عقائد الشيعة، وهى عقيدة الإمام الغائب، إذ أنه ونظرا لدواعى الظروف السياسية والاجتماعية وتفاقم الظلم فى عالم الإسلام، وتكاثف قوى الشرك ضده ، وكون تلك العقيدة تقوم على الانتظار الطويل لإمام قد لايحضر، فإنه أحل نفسه محله مع صعود حركة الإحياء الإسلامى فى إيران فى النصف الثانى من السبعينيات، لا لاستفادة شخصية كما تذهب بعض الكتابات التى راجت بين أهل السنة،[٦٣] وإنما لأهداف سياسية أعمق وأقوى، بل نرى أنها كانت أيضا لأهداف عقائدية تريد أن تتجاوز حدود الخلافات التاريخية بين أهل السنة والشيعة ببعد الرؤية التى كان يتميز بها آية الله الخومينى.

رغم ذلك تظل عقيدة الإمام الغائب - المهدى المنتظر - ومفهوم ولاية الفقيه من النقاط الخلافية بين جمهور أهل السنة وجمهور أهل الشيعة، وقد تساعد الظروف الإقليمية والدولية المحيطة فى إجبار الاثنين على تجاوزها.

(٣) عقيدة التوحيد وقضية التقيه: يرى أهل السنة بالنسبة لعقيدة التوحيد بأن الله هو الواحد القهار لاشريك له ولانظير ولاواسطة بينه وبين عباده، ويؤمنون بآيات الصفات كما جاءت من غير تأويل ولا تعطيل ولاتشبيه **(ليس كمثله شيء)** وأنه أرسل الأنبياء وكلفهم بتبليغ الرسالة، فبلغوها لم يكتموا منها شيئا، يؤمنون بأن الغيب لله وحده، وأن الشفاعة مشروطة - **(من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه)** وأن الدعاء والنذر والذبح والصلب لايكون إلا له سبحانه، ولايجوز لغيره، وأنه هو وحده الذى يملك الخير والشر فليس لأحد معه سلطة ولاتصرف، حيا كان أو ميتا والكل محتاجون لفضله ورحمته ومعرفة الله تجب عندهم بالشرع بآيات الله قبل العقل.[٦٤]

فى حين نجد الشيعة - كما يقول هؤلاء الكتاب - يشوبون هذا الاعتقاد بتصرفات شركية، فهم يدعون عبادا غير الله ويقولون (ياعلى وياحسين ويازينب) وينذرون ويذبحون لغير الله، ويطلبون من الأموات قضاء الحوائج ، ولهم أدعية وقصائد كثيرة تؤكد هذا المعنى، وهم يتعبدون بها ويعتقدون أن أئمتهم معصومون، وأنهم يعلمون الغيب، ولهم فى الكون تدبير، والشيعة هم الذين اخترعوا التصوف لتكريس هذه المعانى، ويزعمون أن هناك قدرة خاصة للأولياء والأقطاب وآل البيت، وأكدوا فى أتباعهم معانى الامتياز الطبقى فى الدين، وأنه ينتقل لأبنائهم بالوراثة. وكل ذلك لا أصل له فى الدين من وجهة نظر هؤلاء الكتاب[٦٥].

أما بالنسبة للتقية فهى بداية تعنى "أن يظهر الإنسان غير مايبطن اتقاء للشر" والسنة يرفضون هذا المبدأ ويرونه لايتفق مع أصول عقيدتهم حيث المسلم وفقا لحديث الرسول (من

غشنا فليس منا) لايجوز له التقية أو الخداع، فى حين يرى جمهور الشيعة أنها بمثابة فريضة لايقوم المذهب الشيعى - كما يرى البعض - [٦٦] إلا بها، وجدير بالذكر أن الإمام الخومينى قد دعا بعد الثورة الإسلامية بإيران عام ١٩٧٩ إلى التخلى عن هذا المبدأ (التقية) لأن الظروف التى أوجدته قد انتهت بزوال عرش الشاه، ورغم نداء وتوجيهات الإمام الخومينى التى تعكس رغبته فى تجاوز الخلافات العقائدية إلا أن "التقية" تظل حتى اليوم من المبادئ المترسخة لدى الجماهير الشيعية، ربما من كثرة ماتعرضوا له تاريخيا من تعذيب وقهر سياسى على أيدى الحكام وبالأخص الحكام السنة فى السنوات الأولى لظهور التشيع لعلى بن أبى طالب وللحسين من بعده الأمر الذى يجده الباحث حتى فى أدعيتهم الخاصة.[٦٧]

وداخل الخلافات العقائدية تندرج العديد من نقاط الخلاف الجزئية مثل الموقف من آل بيت الرسول والتقديس الزائد لهم عند الشيعة وقصرهم على صهره (على بن أبى طالب فقط وبعض أبنائه ثم أحفادهم من بعد) وأنهم عند أهل السنة يقصد بهم اتباعه على دين الإسلام بوجه عام، وهناك قضية رؤية الله، والغيب والشريعة والحقيقة وغيرها من القضايا الفرعية، التى تصب فى النهاية على معنى تأكيد الخلافات العقائدية بين جمهور أهل السنة والشيعة[٦٨]. بيد أن الباحث يرى فى نهاية هذه الجزئية، أنه رغم بقاء هذه الخلافات لدى جماهير المذهبين فإنها لم تنسحب على القائمين بحركة الإحياء فى المجتمعين خلال السبعينيات بنفس الدرجة بل حدث تفاوت، وتراجع لدى البعض وكانت مواقف آية الله طالقانى، وشريعة مدارى، وآية الله الخومينى، وعلى شريعتى الذى طالب برفض أصحاب المغالاة فى التشيع أو التسنن الذى أسماه "بالتسنن الأموى" تمثل معا، نماذج حية على هذا التراجع لدى النخبة القائدة، وبالمقابل حدث نفس الشىء لدى قادة الحركات الإسلامية بالسبعينيات،[٦٩] فى مصر باستثناء التيار السلفى الذى لايزال يعارض الشيعة وينشر الكتب التى تبرز فساد مذهبهم [٧٠].

ثانيا: الخلافات السياسية:

بالرغم من أن الإطار السياسى للحركة الإسلامية فى مصر وإيران خلال السبعينيات كان أحد أوجه الاتفاق المشتركة فيما بينهما، إلا أن جوانب هامة من هذا الإطار، أصبحت مع تبلور الرؤية السياسية لأصحاب النموذجين، تمثل نقاط تمايز وأوجه خلاف، وإن لم يكن بشكل مطلق، ويذكر الباحث من هذه النقاط

(١) الموقف من قضية العروبة وطبيعة علاقتها بالإسلام .

(٢) الموقف من البديل الإسلامى المنشود، وبتفصيل هذه النواحى يتضح مايلى:

(١) الموقف من قضية العروبة وطبيعة علاقتها بالإسلام: يعد الموقف من قضية العروبة أو الانتماء العربى - باعتباره انتماء قوميا - من القضايا الخلافية بين أصحاب القضيتين ليس فقط الجماهير بل أيضا النخبة القائدة للحركة، فإذا كان كل من الإسلام والحركة العربية

القومية - كمايرى البعض - ينطلقان من كون كليهما توحيديا وكليهما تحرريا، وأن الفارق بينهما هو الفارق بين العموم والخصوص، عموم الإسلام وخصوص العروبة والعرب.(٧١) فإن جوانب الاختلاف الفكرى والسياسى سوف تتنافى بالضرورة مع ماتؤمن به جماهير كلتا الحركتين: حركة الإحياء الإسلامى فى مصر وحركة الإحياء الإسلامى فى إيران، حتى لو كانت قيادتها تؤمن بتلك الخلافات.

ولتبيان حجم هذا الخلاف المتعدد الجوانب والأطراف - والذى سبق الإشارة إليه فى الفصول السابقة - يلاحظ أن قوة وحيدة فى مصر من قوى حركة الإحياء الإسلامى بالسبعينيات هى التى تتفق مع التوجه الإيرانى الرافض للانتماء العربى - وهى جماعات الجهاد - فى حين باقى القوى تقول بهذا الانتماء كخطوة أولى على طريق الانتماء الإسلامى، كما سبق ورأينا فى كتابات حسن البنا والإخوان المسلمين بل والسلفيين، فهذه القوى ترى ذلك، ومعها قطاعات عريضة من الجماهير المصرية تصل إلى ٨٠٪ يصعب عليها - سياسيا بل ونفسيا - تصور أية وحدة إسلامية أو أى انتماء إسلامى دون المرور بالوحدة أو الانتماء العربى كما أكدت من قبل الأبحاث الميدانية العلمية(٧٢)، بينما هذه القوى على موقفها هذا، نجد أن قوة وحيدة إسلامية هى جماعات الجهاد ترى عكسهم تماما، إذ ترى قيادات هذه الجماعات أن القومية العربية هى أكثر الظواهر المرضية فى تاريخ المنطقة فى القرنين الماضيين لأن أشكال التغريب الأخرى مثل الاشتراكية قد تدل على ظواهر صحية هى الانتفاضة والبحث عن العدل أما القومية فلا مبرر لها (٧٣).

وفى المقابل كان قادة الثورة الإسلامية والإحياء الإسلامى فى إيران يرون نفس النظرة التى ينظربها "الجهاد" للقومية العربية فالإمام الخومينى يرى مثلا وفى نداء سياسى هام للحجاج الإيرانيين بمكة فى ١٤٠٠/١١/٢هـ "أن القومية من صنع الاستعمار إذ من المسائل التى خطط لها المستعمرون وعمل على تنفيذها المأجورون لإثارة الخلافات بين المسلمين، المسألة القومية التى جندت حكومة العراق نفسها منذ سنتين لترويجها" (٧٤).

وهو يحدد القضية أكثر ويتحدث عن العروبة فيرى فى اجتماع له مع الحجاج الباكستانيين فى ٨ محرم عام ١٤٠١هـ : أنه "مع الأسف فقد سمعت بعض العناصر المنحرفة، العناصر التى لاتعتقد بالإسلام - وبادعاء فاقد لحقيقة الإسلام - سمعت أن تحصر الإسلام بالعروبة"، "من ضروريات الإسلام أن نبى الإسلام هو خاتم الأنبياء وقد بعث لكل البشرية فى مشارق الأرض ومغاربها، والقرآن الكريم يقول بأن الإسلام لكل الأقوام فمن وصل إليه لابد أن يؤمن به"، ورأى الخومينى أيضا فى نفس الاجتماع أن الله والقرآن الكريم قد وضعا التقوى ميزانا وقال:" إن أكرمكم عند الله أتقاكم" وأن "صدام وضع العروبة ميزانا، وما هى العروبة؟ عروبة أمثال عفلق وصدام وغيرهما وهذا مخالفة لموازين الإسلام ومخالفة لضروريات المسلمين، وهذا ماتريده القوى الكبرى لتفريق الفئات عن بعضها" (٧٥).

وعلى نفس المعنى يتجه علماء الشيعة الآخرون، حتى عندما يتعرضون لنقد رؤية الخومينى

من كافة جوانبها، يتفقون معه فى هذا الجانب دون غيره وعلى سبيل المثال عندما يفكر الشيخ محمد جواد مغنيه فى كتاب له بعنوان"الخومينى والدولة الإسلامية" نشر فى بيروت فى مارس ١٩٧٩ فإنه يتفق مع الخومينى فى القضية موضع الخلاف (العروبة والإسلام) حيث نجد الشيخ مغنية قد عقد فصلا تحت عنوان (الدولة الإسلامية لكل الناس) - وهو من الفصول التى يتفق بها الشيخ مع الخومينى ناقش فيه ماجاء فى مجلة المستقبل الصادرة فى ١٩٧٩/١٢/١٧ وهو قولها:" إن دعوة الخومينى إلى دولة إسلامية لاتتناقض فقط مع نظام الشاه بل تتجاوز ذلك لتناقض تناقضا أساسيا مع حركة القومية العربية، وتبرر قيام دولة عنصرية ويهودية فى فلسطين المحتلة.. وإعطاء مبرر لبعض مسيحيى الشرق بالمطالبة بإقامة دولة مسيحية ذات صفات مميزة [٧٦].

وقد رد الشيخ مغنيه على ذلك بقوله:" إن قيام دولة عنصرية يهودية على الشر لايبرر عدم إقامة دولة إسلامية على الخير، وسخر الشيخ مغنيه من عبارة "حركة القومية العربية" التى وردت فى مقالة كاتب مجلة "المستقبل" واستعرض بعض مظاهر العرب السلبية التى افترض أنها تقوم على حركة القومية العربية وتساءل بمرارة "ألسنا نحن العرب عنوان العار البشرى فى القرن العشرين؟ وأى فرق بين أن تطأ إسرائيل على أنوفنا أو على متر من أرضنا مرغمين؟[٧٧]

ويلاحظ علاوة على هذه الرؤية لدى الشيعة بوجه عام وقادتهم بوجه خاص أن الدستور الإيرانى قد أكد هذه المعانى بشكل غير مباشر عندما ذكر فى المادة ١٥ منه أن "اللغة والخط الرسميين للشعب الإيرانى هى الفارسية ويجب أن تكون الوثائق والمكاتبات والمتون الرسمية والكتب الدراسية بهذه اللغة والخط " وهذا المعنى من وجهة نظر البعض يرسخ الابتعاد عن لغة القرآن، اللغة العربية بما يستتبعه هذا من نعت للقومية العربية بأنها دعوة استعمارية وعنصرية[٧٨]، بل إن كتب التاريخ على المدارس المتوسطة بإيران تصف العرب بأنهم قوم مجردون من كل فضيلة أو حضارة وأن من موانئ وجزر إيران فى الخليج الفارسى هرمز وقشم والبحرين[٧٩]، وغيرها من الرؤى التى تؤثر سلبا على مسار حركة الإحياء الإسلامى بمصر وإيران لو بقيت مثل هذه القضية مثار خلاف، وخاصة أنها تحولت إلى تجسيد عملى فى الحرب الدائرة بين العراق وإيران منذ سنوات (يلاحظ أن الحرب قد توقفت مؤقتاً عام ١٩٨٨).

(٢) الموقف من البديل الإسلامى المنشود: ويتصل بالخلافات السياسية أيضا طبيعة التصور لدى القائمين بحركة الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران خلال السبعينيات، للبديل الإسلامى المنشود، إذ نجد أن جميع أدبيات حركة الإحياء فى مصر تحصر هذا البديل فى (عودة الخلافة) نجد ذلك فى أدبيات الإخوان المسلمين، والسلفيين والجهاد، والتكفير والهجرة، والقطبيين، أما فى إيران فإن الأمر مختلف حيث تركز الأدبيات الشيعية خلال النصف الثانى من السبعينيات على مفهوم (الجمهورية الإسلامية) أو(الجمهورية الديمقراطية الإسلامية كما

قال من قبل شريعة مدارى). أى أن (الجمهورية) بكل دلالاتها وآلياتها السياسية والفكرية هى البديل عند الإيرانيين فى حين أن (الخلافة) بكل ماتعنيه من رمزية إسلامية ودلالات سياسية مغايرة هى البديل لدى القائمين بحركة الإحياء فى مصر.

ويعزز هذا الخلاف أن الإيرانيين يرفضون فكرة الخلافة من الأساس، بل ويرون أن كل ماأتى بعد على بن أبى طالب غير شرعى وغير معترف به خاصة إذا ما أتى من أهل السنة، من هنا فالباحث يرى أن هذا الوجه من أوجه الخلاف يمثل عقبة جديدة تضاف إلى عقبات الخلاف بين قوى حركة الإحياء فى النموذجين، وإن كانت هناك رؤى أخرى جديدة تحاول أن تتجاوز هذه العقبة بتقليد نموذج الثورة الإيرانية فى مصر ويقدم عبود الزمر نفسه كنموذج لها.

ثالثا: الخلافات البنائية:

من بين أوجه الخلاف الرئيسية التى تفترق فيها حركة الإحياء الإسلامى فى إيران عن مثيلتها فى مصر خلال حقبة السبعينيات، تلك الخلافات المتصلة بالتركيب البنائى الداخلى المميز لكلتا الحركتين، ويتضح ذلك بالتعرض لهذا التركيب فى جزئيتين:

(١) التركيب البنائى الدينى فى إيران.

(٢) التركيب البنائى الدينى فى مصر.

ويتفصيل ذلك يتضح الآتى:

(١) التركيب البنائى الدينى بإيران: يلاحظ الباحث أن الحركة الإسلامية الإحيائية فى إيران تميزت بوجود قيادات دينية فذة على صعيد الفكر والاجتهاد، وعلى صعيدالحركة السياسية[٨٠]، ويعد الخومينى أكثر نماذجها وضوحا، وإلى جانبه كان العديد من رجال الدين والعلماء ذوى الدور السياسى البارز [٨١].

لقد كان الخومينى كما يرى الإيرانيون أنفسهم "لايمثل بالنسبة لإيران وجها واحدا بل كان يجمع وجوها ثلاثة عرفنا فى الماضى أمثلة على كل منها لكنها بقيت ضعيفة لأن كل وجه لم يكن يغطى الوجهين الآخرين، إن الإمام فى الدرجة الأولى مرجع تقليد وكان ولايزال لدينا الكثيرون أمثاله لكن أيا من هؤلاء لم تكن له أهمية الخومينى رغم كثرة عدد المقلدين، والإمام ثانيا من وجهة النظر الإيرانية هو رجل دين مسيس وفى تاريخنا نماذج مماثلة تمتعت بنوع من الشعبية لكنها لم تكن مرجع تقليد، وأن الإمام ثالثا هو قائد معركة الاستقلال والتحرر، ويمكن القول إذن أنه وريث أنواع ثلاثة من الشخصيات مصدق، والإمام الشيرازى، وآية الله كاشانى[٨٢] وترى وجهة النظر السابقةأن "هذا التماثل بين الوجوه الثلاثة خلق فى المجتمع الإيرانى ثورة تعبوية ومحور استقطاب هائل فبات كل فرد مشدودا إلى الخومينى من زاويته الخاصة ونظرا لأن مركز الجاذبية صار واحدا بالنسبة إلى المثقف الذى يريد تحقيق الاستقلال والحرية بحسب مفاهيمه، والمتدين المؤمن الذى يتبع مرجع تقليده، ورجل الدين المناضل، فإن كل ذلك خلق عامل توحيد يشكل العمود الفقرى لوحدتنا" [٨٣]

وفى مجتمع له مثل هذه الزعامة الدينية كان طبيعيا أن يكون فى صدامه وحركته الإحيائية

للإسلام متميزا عمن سواه، وهو الأمر الذى لم يوجد فى البناء الداخلى لقوى حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات.

(٢) التركيب البنائي الدينى فى مصر: لم يسمح البناء الداخلى لقوى حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات بنفس ماسمحت به بالنسبة لإيران، فهذه القوى لم تفرخ قيادات فى مستوى زعامة آية الله الخومينى، وفى مستوى حنكتها ودرايتها السياسية أوفى مستوى رؤاها وأطروحاتها النظرية المتماسكة وعرفت حركة الإحياء الإسلامى فى مصر أسماء من قبيل (صالح سرية - يحيى هاشم - شكرى مصطفى - عبدالسلام فرج - عبود الزمر - عبدالله السماوى) وهى أسماء كانت دون الأربعين عاما، وليس لديها خبرة سياسية أو فكرية كافية تستطيع بها أن تصل إلى مستوى الزعامة الإسلامية فى إيران، والذين تعدوا زمانيا أعمار القيادات السابقة، لم يقولوا بالعنف المسلح أوهم قالوا به على استحياء ولفترات وجيزة ثم تراجعوا وقدموا أطروحات سلفية قاصرة ومنهم على سبيل المثال الدكتور/عمر عبدالرحمن - الشيخ/ عبدالحميد كشك - محمد الغزالى - عمر التلمسانى - حافظ سلامة - صلاح أبو إسماعيل [٨٤].

إن الدور والبناء والطبيعة بين المؤسسة الدينية فى إيران خلال السبعينيات مختلف فى أغلبه عن دور بناء وطبيعة قيادات حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات، والتى شابها ماشاب مجتمع علماء الأزهر فى مصر تاريخيا من مفاهيم سلفية، كانت دائما تفترض الصلاح فى السلطة الحاكمة[٨٥]، وأن تقويمها بالعنف لن يجدى على المدى الطويل، ولايزال هذا الاختلاف الرئيسى بين حركتى الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران فى الثمانينيات يمثل عقبة كأداء أمام قوى الإحياء الإسلامى فى مصر التى تتلخص أزمتها الحالية فى كونها أزمة بنيوية داخلية بالأساس، إذ على الرغم من توافر الشروط الموضوعية لانطلاق حركتها وتصاعدها إلا أنها تفتقر للتنظيم وللدور وللزعامة التى وجدت لدى حركة الإحياء الإسلامى بإيران، وهذا هو مأزق قوى حركة الإحياء الإسلامى فى مصر رغم اتساع المساحة الكمية للمنتسبين اليها، إلا أنه كم بلا فاعلية وبلا رأس تنظيمى مؤثر يؤمن بتفاعل الجماهير مع العلماء فى قالب حركى واحد.

وفى نهاية هذا الفصل ينبغى الإشارة إلى أن أوجه الاتفاق والاختلاف الرئيسى بين النموذجين الإيرانى والمصرى بشأن الإحياء الإسلامى فى السبعينيات حاول البحث أن يقدم نظرة تجاوزية، بشأنها كى تصبح نظرة شاملة ومقارنة تأخذ فى الحسبان نقاط الخلاف بهدف تجاوزها ونقاط القوة والاتفاق بهدف تطويرها لخريطة الفروق، بشكل أساسى بين النموذجين، يضطر أن يذكر حيالها بعض الحقائق التى قد تقلل من حجم ونطاق تلك الخلافات بين النموذجين كما استقر فى السبعينيات، والتى يمكن حصرها فى :

(أ) الإحياء الإسلامى كتعبير عن عدم الاستقرار السياسى.
(ب) حقيقة إضافة الثورة الإسلامية بإيران.
(جـ) مستقبل الخلافات الرئيسية. وبتفصيل هذه الحقائق يستبين مايلى:

(أ) الإحياء الإسلامى كتعبير عن عدم الاستقرار السياسى: أولى الحقائق بشأن النموذجين الإيرانى والمصرى فى الإحياء الإسلامى أنهما قد وجدا كتعبير عما يسمى بحالة عدم الاستقرار السياسى والاجتماعى، وكشكل من أشكال الاحتجاج السياسى أخذ من الإسلام أداته التاريخية المألوفة، حيث بوجه عام يعد عدم الاستقرار السياسى والحكومى - على وجه التحديد - بمعنى التغيير السريع للعناصر الحاكمة، من السمات المميزة للعملية السياسية فى غالبية الدول النامية وليس فى مصر وإيران فقط ففى دولة مثل هندوراس تغيرت السلطة التنفيذية [116] مرة فى الفترة ١٨٢٤- ١٩٥٠" بينما عانت إكوادور تغيير (٤) رؤساء للدولة فى الفترة ١٩٤٠-١٩٤٩، وتعاقب على وزارة الخارجية فى هذه الدولة(١٢) وزيرا خلال شهرى (أغسطس/ اكتوبر ١٩٣٣) أما بوليفيا فإنها لم تشهد فى الفترة ١٩٤١-١٩٥١ إكمال أى من رؤسائها للمدة الدستورية وكان هناك (١٨) وزيرا للعمل خلال (٤) سنوات، (٨) وزراء للمالية خلال(١٨) شهرا.

ولا تقتصر هذه الصورة على دول أمريكا اللاتينية، بل تعانيها كذلك غيرها من الدول النامية، ففى الباكستان تعاقب (٤) أشخاص على رئاسة الدولة فى الأعوام العشرة الأولى من قيامها و (٨) أشخاص على رئاسة الحكومة. أما أندونيسيا فقد تعاقب على رئاسة الوزارة بها (٧) أشخاص فى الفترة ١٩٤٩-١٩٥٨. معنى هذا أن عدم الاستقرار السياسى بقدر ماهو سمة ملازمة للإحياء الإسلامى فى مصر وإيران إلا أنه أيضا خاصية تميز دول العالم الثالث وعليه فهو نقطة اتفاق هامة تؤخذ فى الاعتبار.

(٢)إضافة الثورة الإسلامية بإيران: الحقيقة الثانية أنه رغم الاختلافات فإن ماقدمته الثورة الإسلامية بإيران باعتبارها أعلى درجات الإحياء الإسلامى هناك يعد شيئا هاما، إذ مهما يكن من أمر فإن أهم حقيقة حول الثورة الإسلامية فى إيران هى أن جذورها الروحية والعقلانية تقع تماما فى حدود الإسلام وهى خارجة كليا عن نفوذ النظام الاستعمارى ومجموعة الأفكار والمؤسسات الاستعمارية، وكان من الصعب على المرء أن يظن قبل الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩، أن هناك مصدرا للقيادة الإسلامية غير ملوث بأفكار الغرب السياسية، فالتطور المنفصل والمنعزل تقريبا للفقه الشيعى وفقهائه ومؤسساتهم وظهور العلماء الأصوليين الذين نشطوا فى الاجتهاد حول القضايا المعاصرة. هذا كله قد أوجد الأفكار والقيادة اللازمتين لتحدى هيمنة الفكر السياسى الغربى.

وكانت الجماهير الإسلامية مصدرا مهما لدفع حركة الإحياء الإسلامى بإيران خطوات

للإمام فهى لم تتلوث بالفكر السياسى الغربى، وقد استجابت هذه الجماهير للمشاعر القومية فى مناسبات مثل قضية تأميم شركة النفط الإنجليزية الإيرانية سنة ١٩٥١، وكان الزعماء القوميون فى أجزاء أخرى من العالم الإسلامى قد نجحوا فى تعبئة الجماهير تعبئة مؤقتة ضد الاستعمار، ولكن الجماهير الإسلامية لم تكن قد حصلت من قبل فى أى جزء من العالم الإسلامى على قيادة إسلامية مستقلة عن الأنظمة المتغربة وعن الفكر السياسى للحقبة الاستعمارية، واكتشف العلماء فى جماهير إيران المسلمة قوة إسلامية لم يسبر غورها ولم تستغلها حركة إسلامية من قبل، وأن التحام العلماء والجماهير الإسلامية فى إيران قدأنتج قوة إسلامية استطاعت أن تهزم نظام الشاه كما هزمت مصادر الثورة المضادة الداخلية والتدخل العسكرى والاقتصادى الخارجى.(٨٧) وتلك حقيقة أساسية لم تختبر بعد فى مصر . ولذلك لابد من أخذها فى الحسبان عند النظر إلى أوجه الخلاف الرئيسية.

(٣) مستقبل الخلافات الرئيسية: الحقيقة الثالثة أنه بناء على ماسبق فإن الخلافات العقائدية قد يطول أمد حلها نظرا لطبيعتها الشائكة واتصالها بنظام القيم الخاص بالجماهير داخل كلا النموذجين: المصرى والإيرانى أما الخلافات السياسية والبنائية، فإن مناط التغلب عليها يقع على عاتق قوى الحركتين بالأساس وعلى الزعامات الراهنة لكلتيهما، والمراقب لتلك القوى يلحظ ميلا متصاعدا نحو إيجاد السبل وأساليب الخروج من هذه الخلافات وإن كانت لاتزال فى مراحل جنينية.

خاتمة الفصل

تناول هذا الفصل أبرز قضايا الاتفاق والخلاف الرئيسية بين النموذجين المصرى والإيرانى فى الإحياء الإسلامى كما عاشاه خلال السبعينيات، ويمكن رصد بعض الملاحظات فى نهاية هذا الفصل:

أولا: تمثلت أوجه التشابه أو الاتفاق الرئيسية بين النموذجين فى وحدة الإطار السياسى والاجتماعى والاقتصادى الداخلى لكليهما، وفى وحدة التحديات الدولية والإقليمية المحيطة وأخيرا وجود الأقليات الدينية والعرقية بمجتمعيهما.

ثانيا: أما أوجه الخلاف الرئيسية بين النموذجين فيمكن محورتها حول: خلافات ذات طبيعة عقائدية تذهب إلى صلب المذهبين الشيعى والسنى، فخلافات ذات طبيعة سياسية كقضية العروبة والإسلام وقضية البديل الإسلامى المنشود من قبيل جمهورية إسلامية أم خلافة إسلامية؟ ثم خلافات بنائية داخلية.

ثالثا: مثلت الثورة الإسلامية فى ايران بالنسبة لقضايا الاتفاق والخلاف قيمة حضارية تضاف إلى رصيد قضايا الاتفاق إذا ماتم تناولها فى سياقها الإسلامى الصحيح.

رابعا: يخلص البحث فى نهاية الفصل إلى أن مناط التغلب على جوانب الخلاف بين نموذجى الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران يقع على عاتق حركتى الإحياء بكليهما، وبمدى إدراكهما لطبيعة التحديات الخارجية والداخلية المحيطة بهما معا.

الهوامـــش

(١) نموذج لهذا النوع من الدراسات:-

Maridi Nahsa; State- Systems, and Revolutionary Change; Nasser, Khomeini, and the Middle East, op, cit, pp. 507-527.

(٢) Thomas. W. Lippman, Islam, Politics and Religion in the Moslimworld, op. cit., pp. 34-35.

(٣) نموذج لهذه المحاولات: محمد نبيل أحمد عبد الله شكرى: مصدر سابق، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٤) نموذج لهذا الاتجاه: فتحى عبد العزيز، مصدر سابق، ص ٥٠ وما بعدها.

(٥) نموذج لهذا الاتجاه: د. إسلام محمود: الشيعة والسنة ضجة مفتعلة ومؤسفة، القاهرة: دار المختار الإسلامى، د.ت، ص ص ٢-١٥.

(٦) نموذج لهذا الاتجاه: رغم قدمه وسبقه لأحداث الثورة الإسلامية الإيرانية محب الدين الخطيب: الخطوط العريضة التى قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، القاهرة: المكتبة السلفية ومطبعتها، ١٤٠٢هـ، ص ٥٠ وما بعدها.

(٧) د. فاروق يوسف أحمد: مناهج البحث العلمى، مصدر سابق، ص ٤٥. كذلك انظر:

د. فاروق يوسف أحمد: دراسات فى الاجتماع السياسى: علم الاجتماع السياسى، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٨) انظر الفصلين الثانى والثالث.

(٩) جمال على زهران: السياسة الخارجية لمصر ١٩٧٠- ١٩٨١، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٧، ص ٤٩.

(١٠) M. Brecher, The Foreign Policy System of Israel: Setting, Images, Process, London: University Press, 1972, p. 11.

(١١) محمد حسنين هيكل: خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٣٤.

(١٢) محمد حسنين هيكل: حوار مع شاه ايران الأخير، مصدر سابق، ص ٥٠

(١٣) السيد زهرة: الثورة الإيرانية، مصدر سابق، ص ٧١.

(١٤) د. اكرام بدر الدين: تطور المؤسسات السياسية (البرلمان والوزارة) فى: د. على الدين هلال وآخرون:

تجربة الديمقراطية فى مصر ١٩٧٠-١٩٨١، القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨٢، ص ٧٥. انظر الملحق رقم (٨).

(١٥) هذه الشخصيات هى: د. محمود فوزى- د. عزيز صدقى، السادات، د. عبد العزيز حجازى- ممدوح سالم- د. مصطفى خليل- السادات. انظر ملحق رقم ٧.

(١٦) يراجع بشأن هذه النخبة سامية سعيد إمام: من يملك مصر، القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٧، وكان هذا الكتاب من قبل رسالة ماجستير بعنوان: الأصول الاجتماعية لنخبة الانفتاح الاقتصادى، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢).

(١٧) هذه العائلات هى: بهلوى- عالام- ديبا- قاراجوازلى- أصفاندى بارى- أردلان- ساميين- فرمانفرميان- مهدوى - بوشيرى).

(١٨) ثمة فارق هام بين النخبتين، فتلك التى أحاطت بالشاه كانت فى أغلبها بهائية المذهب ومرتبطة بصلات فكرية مع اليهود وهو الأمر الذى استفز قوى حركة الإحياء الإسلامى بإيران وساهم في إشعالها وهو الأمر الذى يختلف عن النخبة فى مصر إبان حكم السادات التى لم يَشُبْهَا هذا النمط من التشوه المذهبى، من مقابلة للباحث مع الدكتور/ محمد عمارة، مصدر سابق.

(١٩) السيد زهرة: الثورة الإيرانية ، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٢٠) جورج لينشوفسكى: الصفوة السياسية فى الشرق الاوسط، ترجمة د. عادل الهوارى، القاهرة: دار الموقف العربى، ١٩٨٧، ص ٤٥.

(٢١) د. على ليلة : قضايا العالم الثالث، مصدر سابق، ص ٣٨٨.

(٢٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢٣) حازم صاغية: صراع الإسلام والبترول فى إيران، مصدر سابق، ص٣٤.

(٢٤) على ليلة: مصدر سابق، ص ٣٩٥.

(٢٥) المصدر السابق، ص ٣٩٦.

(٢٦) نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٢٧) د. محمد مورو: ملف الكنيسة المصرية، مصدر سابق، ص ص ١٥-٢٢.

(٢٨) جدير بالذكر أن تعداد المسيحيين فى مصر تراوح بين ٢ر٥ إلى ٣ر٠ ملايين مسيحى أى ما يعادل نسبة ٦ر٥٪ من تعداد الشعب المصرى وذلك فى نهاية السبعينيات .

(٢٩) فريد هوليداى، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٣٠) ابراهيم البيومى غانم: "شرعية نظام الحكم فى جمهورية إيران الإسلامية، الأصول والمستقبل"، بحث

غير منشور ومقدم إلى تمهيدى ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٦.

(٣١) د. إسلام محمود، الشيعة والسنة، مصدر سابق، ص ١٦.

(٣٢) د. على ليله: مصدر سابق، ص ٤١٨.

(٣٣) د. محمد مورو: التحدى الاستعمارى الصهيونى: وجهة نظر إسلامية، القاهرة: دار الفتى المسلم، د.ت، ص ص ٧٨-٨٣.

(٣٤) خضر نور الدين، مصدر سابق، ص ص ٤٠-٥٥.

(٣٥) المصدر السابق، ص ٤٥

(٣٦) فى آثار النفط على الاستقرار السياسى: انظر: ناداف صفران: الطبقة الوسطى الجديدة واستقرار النظام فى السعودية، المنار، العدد ٢٢، السنة٢، نوفمبر ١٩٨٦

(٣٧) Lianda, Blandford, Oil Sheikhs, Inside The Superchorged World of the petrodollar, London: The Paperbock Division of W.H. Allen and Co. Ltd.,1977, p. 30.

(٣٨) د. على ليلة، مصدر سابق، ص ٤٠٨.

(٣٩) فى تفاصيل دور وأفكار جهيمان العتيبى انظر وثائقه المعنونة بـ (أربع رسائل) و(سبع رسائل) فى رفعت سيد أحمد: رسائل جهيمان العتيبى، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٨.

(٤٠) أسامة حميد: "الفكر السياسى فى مصر ١٩٥٢-١٩٨٦" بحث مقدم إلى ندوة فكر المسلمين السياسى خلال الحقبة الاستعمارية، لندن، المعهد الإسلامى، ١٩٨٦، ص ص ٤١-٤٢.

(٤١) أنور عبد العظيم عكاشة (أحد قادة الجهاد): رسائل الجهاد: ثوار لا مصلحون: مخطوط صادر عن المؤلف (أنور عكاشة) والذى يقضى عقوبة السجن المؤبد فى تهمتى اغتيال السادات وتكوين تنظيم الجهاد الإسلامى والمؤلف يعد من العقول المفكرة داخل جماعة الجهاد وأحد القادة الفكريين له والمخطوط صادر عام ١٩٨٦ من ليمان طره، واستطاع الباحث أن يحصل على صورة ضوئية منه.

(٤٢) فهمى هويدى: " الذى يجرى فى إيران"، جريدة الأهرام، بتاريخ ٨٥/١١/٢٦، كذلك لنفس المؤلف: إيران من الداخل، مصدر سابق، ص ص ٧-١٤.

(٤٣) د. مصطفى كامل السيد: "سيد قطب والحركة الإسلامية المعاصرة"، مجلة المنار، العدد ١٨، السنة الثانية، يونيو ١٩٨٦، ص ٤٤.

(٤٤) عبد العزيز الشرقاوى: مصدر سابق، ص ص ٩٥٥- ٩٥٧.

(٤٥) من المحاولات الأولية لإبراز أوجه الخلاف والتمايز بين التيار الإسلامى فى مصر والثورة الإيرانية بوجه عام انظر: د. محمد عمارة: "الجماعات الإسلامية ونموذج الثورة الإيرانية"، مجلة الهلال يناير ١٩٨٧، السنة

٩٤، القاهرة: ص ص ٤٢-٤٥، ورغم اللغة الصحفية للمقال إلا أنها ألقت الأضواء على بعض القضايا المشتركة ونقاط الاختلاف بين النموذجين.

(٤٦) انظر الفصل الثالث من الدراسة.

(٤٧) ورد نص هذه الفتوى فى د. إسلام محمود: مصدر سابق، ص ٢.

(٤٨) محب الدين الخطيب، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٤٩) المصدر السابق، نفسّ الصفحة.

(٥٠) نفس المصدر- ص ٥٦، وكذلك حول نفس المعنى انظر: أبو الحسن الندوى: صورتان متضادتان عند أهل السنة والشيعة الإمامية، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ١٩٨٥، ص ص ٧٤-٨٢.

(٥١) محمد مال الله: موقف الشيعة من أهل السنة (ب- ن، ب - ت) ص ٥٤.

(٥٢) د. كليم صديقى: الحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٧٦ وما بعدها.

(٥٣) د. محمد عمارة: الفكر القائد للثورة الإيرانية، مصدر سابق، ص ٤٥.

(٥٤) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٥٥) د. أحمد كمال أبو المجد: "السنة والشيعة والحاجة إلى حوار جديد، القاهرة: مجلة الهلال، عدد مارس ١٩٨٦، السنة ٩٣، ص ٢٧.

(٥٦) الشيخ محمد منظور نعمانى: مصدر سابق، ص ٣٠.

(٥٧) آية الله الخومينى: الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٥٨) الأحزاب: ٦.

(٥٩) الخومينى: الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٩٦.

(٦٠) النساء: ٥٩.

(٦١) الخومينى: الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٦٢) المصدر السابق، ص ص ٢٥-٢٧، كذلك د. محمد عمارة: الفكر القائد، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٦٣) انظر كنموذج لهذه الكتابات: محمد مال الله: موقف الخومينى من أهل السنة، دون ناشر، ١٩٨٤، ص ٢٠، عبد الجبار المعتمر: الخومينى بين الدين والدولة، بغداد: دار آفاق العربية للصحافة والنشر، ١٩٨٤، ص ٥٢ وما بعدها، د. عبد الله محمد الغريب: وجاء دور المجوس: الأبعاد التاريخية والعقائدية والسياسية للثورة الإيرانية، القاهرة: دار الجيل للطباعة، ١٩٨٣، ص ص ٢٠٧-٢١١.

(٦٤) محب الدين الخطيب، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٦٥) المصدر السابق، ص ص ٥٨-٥٩.

(٦٦) أنظر على سبيل المثال: د. أحمد كمال أبو المجد - السنة والشيعة - مصدر سابق، ص ٣٠، الشيخ محمد منظور نعماني: مصدر سابق، ص ص ٧٧-٧٨ وكذلك ص ص ١٨٥-١٨٧.، محب الدين الخطيب: مصدر سابق، ص ص ٦٢-٦٣.

(٦٧) انظر نموذج لهذه الأدعية في: الصحيفة السجادية الكاملة للإمام السجاد، تقديم الإمام باقر الصدر، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، دون تاريخ.

(٦٨) يرى بعض العلماء أن القضية الخلافية الرئيسية بين النموذجين هى قضية الإمامة، وهذه القضية لم يتم التراجع عنها بشكل كلى، وما تم من تراجع يدخل من باب "حسن السياسة والتكتيك السياسى" فقط ولاعلاقة له بجوهر القضية الخلافية ، من مقابلة مع الدكتور/ محمد عمارة، مصدر سابق.

(٦٩) نموذج لهذه المواقف انظر: نص الحوار بين عمر التلمسانى وحجة الإسلام السيد هادى خسر وشاهى، حول السنة والشيعة وقضايا أخرى، القاهرة: مجلة المختار الإسلامى، عدد ٤٣، السنة ٧، يونيو ١٩٨٧، ص ص ١٢-٢٠.

(٧٠) صالح الوردانى: مصدر سابق، ص ص ١٩٨-٢٠٠.

(٧١) من واقع نص مقابلة للباحث مع المستشار طارق البشرى فى صيف ١٩٨٣.

(٧٢) د. سعد الدين ابراهيم: اتجاهات الرأى العام العربى نحو مسألة الوحدة (دراسة ميدانية)، مصدر سابق، ص ص ٣٣٩-٣٤٢.

(٧٣) من واقع مقابلة شخصية للباحث مع السيد/ أسامة حميد أحد القادة الفكريين لجماعة الجهاد الإسلامى، مصدر سابق.

(٧٤) نص النداء فى: محمد جواد المهرى: جوانب من أفكار الإمام الخومينى، مصدر سابق، ص ١٨.

(٧٥) جميع المقتطفات من: المصدر السابق، ص ص ١٨-١٩.

(٧٦) ورد نص هذه الرؤية فى: عبد الجبار العمر: الخومينى بين الدين والدولة، مصدر سابق، ص ٦٧.

(٧٧) المصدر السابق ص ٦٨.

(٧٨) محمد مطلوب وأخرون: نهج خومينى فى ميزان الإسلام، مصدر سابق، ص ٨١-١١٢.

(٧٩) د. علاء موسى كاظم، اثر العامل التاريخى فى تكوين الشخصية الإيرانية، المنار، عدد ٥ السنة الأولى، مايو ١٩٨٥، ص ٢٨.

(٨٠) حازم صاغية: مصدر سابق، ص ص ٨٥-١٩٦ كذلك انظر: حامد الغار: دور العلماء المعارض فى السياسة الإيرانية المعاصرة فى إيران ١٩٠٠-١٩٨٠، مصدر سابق، ص ص ١٧٥-٢٠١، السيد زهرة: الثورة الإيرانية، مصدر سابق، ص ص ١٣٩-١٥٣.

(٨١) جدير بالذكر أن الآراء تتضارب بشأن عدد أفراد المؤسسة الدينية بإيران فى السبعينيات حيث يرى البعض أنها تصل إلى ٩٠ ألفا، بينما يرى البعض الآخر أنها تصل إلى ١٥٠ ألفا، والواقع أنها تتراوح بين الاثنين: انظر: أسامه الغزالى حرب: البعد الإسلامى للثورة الإيرانية، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(٨٢) شهادة الطالب الإيرانى: احمد سلاميتان فى ميشال نوفل: إيران فى مواجهة أزمتها الداخلية «٢» الخطر فى عودة الانقطاع بين رجال الدين والمثقفين - النهار البيروتية -عدد ١٦/٦/١٩٨٠ ص ١١.

(٨٣) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(٨٤) انظر حصرا بتاريخ وأفكار هذه القيادات التى تجاوزت سن الشباب، وكيف انتهت أطروحاتها جميعا بنبذ منهج الجهاد والثورة كما حدث بإيران خلال السبعينيات فى: صالح الوردانى: مصدر سابق، ص ص ١١٢-٢٣٨.

(٨٥) يمكن مقارنة هذه السمات لقادة الحركة الإسلامية فى مصر بعلماء الأزهر تاريخيا وقد يعود ذلك إلى أن نشأة القادة الكبار لهذه الحركات كانت نشأة أزهرية مثل الدكتور/عمر عبد الرحمن، ويمكن مقارنة تلك السمات المشتركة تاريخيا فى د. عاصم الدسوقى: مجتمع علماء الأزهر فى مصر ١٨٩٥- ١٩٦١ دراسة فى البناء التنظيمى والاجتماعى، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، سلسلة قضايا إسلامية، ١٩٨٠.

(٨٦) د. جلال معوض: ظاهرة عدم الاستقرار السياسى، مصدر سابق، ص ١٣٢.

(٨٧) د. كليم صديقى: فكر المسلمين السياسى وسلوكهم فى ظل الاستعمار، مصدر سابق، ص ٤٦.

الخاتمـــــة



مثل الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، واحدة من أعقد القضايا التى عاشتها - ولاتزال - بلدان العالم الإسلامى المعاصر، وهى قضية تداخلت فيها عوامل التاريخ بعوامل الجغرافيا، والأطر السياسية والاجتماعية والحضارية، لعالم الإسلام، بأزمات الشرعية والعدالة الاجتماعية، وتفاقم أعباء الانتكاسات السياسية والعسكرية التى أصابته فى نهاية الستينيات، مع صعود مواز لحركات الرفض الاجتماعى التى أخذت من الإسلام أداتها المألوفة للاحتجاج والثورة. من هذه المتغيرات جميعا أتى تعقد قضية الإحياء الإسلامى فى السبعينيات ، وهو التعقد الذى قدر له أن يتزايد مع انسحاب القضية للتطبيق على النموذجين المصرى والإيرانى خلال نفس الفترة والخروج بمقارنة منهجية بينهما تبرز أسس الاختلاف والاتفاق الرئيسية.

رغم هذه الصعوبة الأساسية للدراسة فإن الباحث حاول أن يتناول القضية من جميع مستوياتها النظرية والحركية، وذلك من خلال أربعة فصول أساسية، يمكن محورة أهم نتائجها فى الآتى:-

أولا: الحركات الاجتماعية تعد بمثابة جهد جماعى ومطلب مشترك بين جماعة من الناس يعملون معا، بوعى وباستمرار على تغيير بعض أو كل أوجه النظام الاجتماعى والسياسى القائم. وهم يمرون بعدة مراحل لكى يصلوا إلى هذا الهدف تبدأ عادة بحالة من القلق والتوتر الجماعى غير المنظم لتنتهى بتكتيل صفوف القائمين بالحركة وتوجيههم نحو هدف واحد محدد هو تغيير النظام الاجتماعى والسلطة السياسية القائمة. ومن أبرز أنواع الحركات الاجتماعية: حركات الإحياء والحركات الدينية.

ثانيا: الإحياء الإسلامى فى السبعينيات هو تلك العودة الجماهيرية الى الأصول الإسلامية النقية: القرآن والسنة، وهى عودة كان لها مستوياتها وأسبابها وخصائصها، فهى تتميز بكونها متعددة المراكز، ومتصادمة مع الواقع الاجتماعى والسياسى السائد وتهدف إلى إعادة خلق العالم وعبادة الله فى الأرض وتغيير النظم الاجتماعية والسياسية القائمة بما يتفق وهذا الهدف.

ثالثا: للإحياء الإسلامى فى السبعينيات قضاياه الأساسية التى ارتبطت به مثل: العلاقة بين الدين والدولة، العلاقة بين العروبة والإسلام، الأقليات، الأصالة والمعاصرة والجهاد.

رابعا: كانت خاصية الصدام مع النظام السياسى فى مصر خلال السبعينيات هى أبرز خصائص حركة الإحياء الإسلامى فى مصر خلال السبعينيات، وكانت أهم القوى التى قادت

تلك الحركة: الإخوان المسلمين - جماعات الجهاد الإسلامي - جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)- التيار القطبي - التيار السلفي - التنظيمات الفرعية والهامشية مثل الجماعة الإسلامية وجند الله وجماعة عبدالله السماوي وغيرها من القوى الإسلامية التي ملأت الساحة السياسية في السبعينيات، وكان لها رؤى ومكونات وخصائص سياسية متميزة.

خامسا: كان للنموذج الإسلامي الإيراني في السبعينيات خصائصه المتفردة والتي تمثلت في وجود مؤسسة دينية شيعية-وزعامة آية الله الخوميني، وتفردت الحركة الإسلامية في إيران بعدة خصائص تاريخية تتعلق بالفكر السياسي الشيعي نفسه. وبخصائصه الثورية، أتى هذا جميعه ليمثل أبرز نقاط الخلاف بين النموذجين المصري والإيراني، وأن تشابه النموذجين في نواحٍ عقائدية وسياسية أخرى، إلا أن الفارق بينهما لايزال قائما وموجودا.

هذا عن المحتوى العام للدراسة وأبرز نتائجها مع الإحاطة أن ثمة نتائج أخرى تضمنتها الدراسة وسبق إيرادها، ويتبقى القول بأن الدراسة تثير عددا من التساؤلات المستقبلية يمكن محورتها في تساؤلين اثنين:

أولا: ماهي آثار حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة؟

ثانيا: ماهو مستقبل حركة الإحياء الإسلامي بوجه عام وفي مصر وإيران على وجه الخصوص؟.

بالنسبة للتساؤل الأول، فكما يقول (ديكمجيان) عن حق،[1] فإن التنبؤ بآثار الإحياء الإسلامي من الصعوبة بمكان، ومن السابق لأوانه التنبؤ با لآثار السياسية للإحياء الإسلامي على السياسات الداخلية والخارجية للدول الإسلامية، وذلك لأن تطبيق المبادئ الإسلامية في إعادة البناء السياسي والاقتصادي في دول تقع داخل إطار من التبعية والطبقية والتدهور القيمي والاجتماعي، أمر بالغ الصعوبة والتعقيد، بل إننا نتوقع مزيدا من الصعود لحركة الإحياء الإسلامي على امتداد خريطة عالم الإسلام في الثمانينيات وحتى نهاية القرن الحالي، يوازيها انهيار في شرعية العديد من النظم الحاكمة ، فالإحياء الذي اهتمت به هذه الدراسة من الخصائص المميزة له ارتباطه بانهيار النظم المستقرة داخل البلدان الإسلامية، ووجود حالة من عدم الاستقرار تلازم صعوده، وترتبط بتزايد أدائه السياسي.

أما عن آثار حركة الإحياء الإسلامي بالنسبة للغرب، فإن الباحث يؤكد أنها تمثل وحتى نهاية هذا القرن تحديا حضاريا وسياسيا واقتصاديا له، وذلك لأنها تقدم دليل عجزه وتثور عليه في أخطر مايمثله وهو البناء القيمي والحضاري، فهي تطرح البديل، وبحدة، ولاتسأله رأيه، والمتأمل للسلوك الدولي لواحدة من أبرز قوى حركة الإحياء الإسلامي المعاصرة ونقصد بها (إيران) بعد الثورةالإسلامية، يلاحظ خروجا واعيا على كل الأطر الدولية التي صنعها الغرب (شرقه وغربه) وتحديا فريدا لإرادة دوله العظمى، وهو النموذج الذي تحتذيه معظم حركات الإحياء الإسلامي في المنطقة المحيطة بها جغرافيا وبدرجات متفاوتة.

ومن هنا فإن آثار حركة الإحياء الإسلامي - على صعوبة استشرافها - فإنها تتحدد في

مزيد من عدم الاستقرار والتغيير الثورى لنظم موالية للغرب، فضلا عن الاستمرار فى فرض نموذج حضارى مغاير للنموذج الغربى وبصور وأساليب متعددة.

بالنسبة للتساؤل الثانى: والمتعلق بمستقبل حركة الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران، باعتبارهما الإطار التطبيقى لهذه الدراسة، فإن الباحث يستبعد تكرار النموذج الإيرانى فى مصر، لاختلاف الظروف الموضوعية والذاتية (الداخلية) - كما سبق ورأينا- ولكن هذا لايحول دون مناقشة المسألة من زاوية أخرى، إذ أن ماحدث فى مصر على سبيل المثال بعد عام ١٩٨١ يؤكد المنحى الذى افترضه الباحث من قبل وهو ارتباط صعود حركة الإحياء الإسلامى بأحداث العنف وعدم الاستقرار السياسى، المنظمة، والناظر إلى خريطة الاتجاهين: اتجاه صعود حركة الإحياء الإسلامى فى مصر، واتجاه أحداث عدم الاستقرار السياسى والاجتماعى يلحظ تلازما يكاد يكون شرطيا بينهما، إذ أنه اكتشف مالايقل عن ٤٥ تنظيما سريا مسلحا إسلامى الاتجاه أغلبهم صغير الحجم منذ ١٩٨١ وحتى نهاية ١٩٨٧ فضلا عن وقوع أحداث عنف رئيسية عام ١٩٨٧ مثل (محاولتى اغتيال جسن أبوباشا - ومكرم محمد أحمد رئيس تحرير المصور، وحرق عدة أندية للفيديو فى الجيزة والقاهرة، ومحاولة اغتيال النبوى اسماعيل وزير الداخلية الأسبق)، وارتباط هذه الحوادث بتنظيمات تحمل عقيدة الجهاد وفى نفس الفترة وقعت فى مصر بعد عام ١٩٨١. أحداث عدم استقرار سياسى نذكر منها: تغيير الوزارة ست مرات، وقوع ٦ انتفاضات جماهيرية واسعة النطاق وقوع ٤٠٠ حادث شغب وتمرد - وقوع عشرة محاولات اغتيال، اعتقال وسجن حوالى عشرة آلاف مسجون سياسى لفترات متفاوتة[٢]. وهذه الحقائق ارتبطت فى أغلبها بالتيار الإسلامى والتى تؤكد بشأنها أن أى تغيير فى مصر لابد أن يمر عبر بوابة التيار الإسلامى وأن ثمة تلازما بين صعود عمليات عدم الاستقرار وبين صعود التيار الإسلامى[٣]، ولكن هل معنى ذلك أن المجتمع المصرى مقبل على ثورة إسلامية؟.

إن هذا التساؤل الفرعى يدفعنا الى تقرير عدة حقائق وهى أن الثورة الإسلامية هى حالة المجتمع الذى :

أولا: تصل تعبئة مسلميه إلى درجة يصبح من المستحيل مقاومة إرادتهم وجهودهم الجماعية أو إيقاع الهزيمة بهم.

ثانيا: يحوز هذا المجتمع على قيادة ملتزمة بصورة ايجابية، بأهداف الإسلام الحضارية ولا تكون لها مصالح طبقية أو ذاتية.

ثالثا: الطاقات الناتجة عن هذه التعبئة وتوفر القيادة السليمة تنطلق لاعادة صياغة المجتمع على كافة المستويات داخل البلاد.

رابعا: يحرز النظام الاجتماعى الثقة والمقدرة الذاتية للتعامل مع العالم الخارجى وفقا لشروط المجتمع نفسه.[٤] وهذه الشروط لم توجد بعد فى المجتمع المصرى ، وإن كان يعيش بداياتها.

وبعودة إلى إيران فإن الدراسة ترى أن أهم تحديات حركتها الإسلامية أصبح مرهونا بالحرب مع العراق بوجه عام وبنتائجها بوجه خاص، والباحث يرى أن سقوط العراق معناه اهتزاز شرعية العديد من النظم القائمة ومعناه تعرض مصالح الدول الغربية (وتحديدا الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى) للخطر على أيدى البدائل الإسلامية القادمة مع هذا السقوط. (والسقوط الذى نعنيه لا يقتصر على جانب السقوط من خلال الحرب العسكرية فقط والتى توقفت رحاها موقتا فى ١٩٨٨/٨/٢٠ ولكنه يتجاوز ذلك إلى أساليب واستراتيجيات السقوط السياسية والحضارية الأخرى) ومن الملاحظ أن أية محاولة للربط بين حركة الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران لابد أن تأتى من خلال الربط بين مستقبليهما معا وذلك لأنه فى حالة انتصار إيران على العراق بشكل أو بآخر، { نرجو أن يلاحظ القارئ أننا أميل إلى أن توقف الحرب بين العراق وإيران ليس معناه نهاية الحرب ولكنها مجرد هدنة مؤقتة فى مسار الصراع المصيرى بين الإسلام «كما تطرحه إيران» والقومية كما يطرحها حزب البعث العراقى، وهو صراع ممتد وتتداخل فيه عوامل عديدة دولية } فهذا الانتصار الإيرانى أو السقوط العراقى سوف يمثل نقطة لقاء تاريخية هامة بين حركتى الإحياء الإسلامى فى البلدين، وفى العديد من البلدان الإسلامية الأخرى، وسوف تمثل (فلسطين: الأرض - والقضية) الأرضية التى سيجتمع عليها الطرفان بعد هذا الانتصار، ولقد سبقت الإشارة إلى أن حلقة الاتصال بين تنظيمات الجهاد فى مصر إبان عهد السادات وفى السنوات الأولى من عهد مبارك وبين إيران كانت من الفلسطينيين الذين تعلموا فى مصر،[٥](مثل عبدالعزيز عودة أمير تنظيم الجهاد فى غزة والذى عاش لعدة سنوات فى حى بولاق الدكرور بالقاهرة التقى خلالها بقيادات الحركة الإسلامية فى مصر ومثل (فتحى عبدالعزيز الشقاقى) و(بشير نافع) وغيرهم بل وأكدت ذلك حيثيات الحكم فى قضية تنظيم الجهاد [٦].

وعليه فإنه يمكن القول بأن مستقبل حركة الإحياء الإسلامى فى مصر (على اتساع إطارها الفكرى)، ومستقبل حركة الإحياء الإسلامى بإيران (ممثلة فى قيادتها الحالية التى أفرزتها الثورة الإسلامية باعتبارها أعلى درجات الإحياء) هذا المستقبل مرهون بمتغيرات عدة وهى فضلا عن متغيرات الإطار الدولى، والإقليمى والداخلى التى سبق تناولها فى كلا النموذجين تأتى قضية الحرب مع العراق، بالإضافة للقضية الفلسطينية، لتحتل سلم المحددات والمتغيرات لمستقبل الحركتين، مع التسليم باختلاف أسلوب التعامل أو نطاقه وكيفيته بين الحركتين.

وتخلص الدراسة إلى أنه بقدر التقدم فى أى من المسارين، مسار الحرب مع العراق والقضية الفلسطينية، ومسار (حركتى الإحياء الإسلامى فى مصر وإيران)، يتحدد مسار حركة الإحياء الإسلامى فى أغلب بلدان العالم الإسلامى المعاصر سلبا أو إيجابا، مع الأخذ فى الاعتبار - كما سبقت الإشارة - تأثيرات الإطار الدولى والظروف المحلية والذاتية لكل حركة على حدة.

الهوامـــش

(١) Dekmejiane, R. Hrair ; The Antomy Of Islamic Revival Op. Cit., pp. 49 50.

(٢) أحمد اسحاق مصطفى : الاستقرار وعدم الاستقرار فى مصر (مع إشارة خاصة للفترة ١٩٧٩ - ١٩٨٧)، بحث غير منشور مقدم إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مارس ١٩٨٧، ص ٣٤ .(جدير بالذكر أن مصر قد تكلفت كنتيجة لأحداث عدم الاستقرار السياسى التى واكبت حادث المنصة حوالى ١٤ مليار وفقا لتصريحات السيد / حسن أبو باشا وزير الداخلية الأسبق إبان المعركة الإنتخابية لعام ١٩٨٤ والتى لم تشهد مصر مثيلا لها منذ ٤ آلاف عام وفقا لقوله) - المصدر : أسامة حميد : موجز تاريخ مصر فى الحقبة العلمانية، مصدر سابق، ص ١١٨.

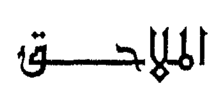
(٣) أحمد اسحاق، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٤) د. كليم صديقى : الحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٨٩.

(٥) عبد العزيز الشرقاوى المحامى ; مصدر سابق، ص ٩٥٥.

(٦) يؤكد هذا أكثر متابعة أساليب النضال السياسى للحركة الإسلامية بفلسطين وفى هذا الصدد أنظر : مجلة المختار الإسلامى : أول قضية للجهاد الإسلامى فى فلسطين المحتلة (تقرير خاص)، العدد ٤٩، السنة ٨، يناير ١٩٨٧، ص ص ٤٢ - ٤٥ كذلك مجلة العالم : مسلمو الأرض المحتلة فى واجهة المواجهة (تقرير خاص)، العدد ١٧١ بتاريخ ٢٣ مايو ١٩٨٧، (مجلة اسبوعية سياسية مستقلة، تصدر من لندن) ص ص ٣٢ - ٣٣ .




الملاحق



ملحق رقم (١)
المسلمون في آسيا (١٩٨١)

الدولــــــــة	المساحة كـم٢	السكان (مليون) ١٩٨١	٪ المسلمون
١ـالاردن	٩٦ر٠٠٠	٣ر٤	٪٩١
٢ـافغانستان	٦٥٠ر٠٠٠	١٦ر٣	٪٩٩
٣ـاندونسيا	١ر٩٠٠ر٠٠٠	١٤٩ر٥	٪٩١
٤ـايران	١ر٦٣٠ر٠٠٠	٤٠ر١	٪٩٨
٥ـباكستان	٨٠٠ر٠٠٠	٨٤ر٥	٪٩٠
٦ـبنجلاديش	١٤٣ر٠٠٠	٩٠ر٧	٪٨٨
٧ـالبحرين	٥٩٨	٠ر٣	٪٩٩
٨ـتركيا	٧٨١ر٠٠٠	٤٥ر٥	٪٩٨
٩ـالسعودية	٢ر٢٠٠ر٠٠٠	٩ر٣	٪١٠٠
١٠ـ سوريا	١٨٥ر٠٠٠	٩ر٣	٪٨٧
١١ـالعراق	٤٤٤ر٠٠٠	١٣ر٥	٪٩٥
١٢ـقطر	٢٢ر٠٠٠	ر٥	٪١٠٠
١٣ـالكويت	١٨ر٨٨٥	١ر٥	٪٩٩
١٤ـلبنان	١٠ر٤٠٠	٢ر٧	٪٥٧
١٥ـماليزيا	٣٣٧ر٠٠٠	١٤ر٢	٪٥٥
١٦ـعمان	٢١٣ر٠٠٠	ر٨	٪١٠٠
١٧ـدولة الامارات	٨٦ر٦٠٠	١ر١	٪١٠٠
١٨ـ المالديف	٢٩٨	٠ر٢	٪٩٩
١٩ـ جمهورية اليمن	١٩٥ر٠٠٠	٧ر٣	٪٩٩
٢٠ـاليمن الديمقراطية	٢٩٠ر٠٠٠	٢ر٠	٪٩٩
٢١ـبروناي	٥ر٧٧٠	٠ر٢	٪٧٦
٢٢ـفلسطين المحتلة	٢٠ر٧٠٠	٠ر٥	حوالى ٤٠٪

(١) جداول التوزيع البشرى المرفقة من اعداد الباحث من واقع المصادر الاحصائية الواردة في المبحث الاول بالفصل الأول.
بالاضافة لتقرير البنك الدولي عن التنمية، الطبعة العربية، القاهرة ، مؤسسة الاهرام ١٩٨٣ .

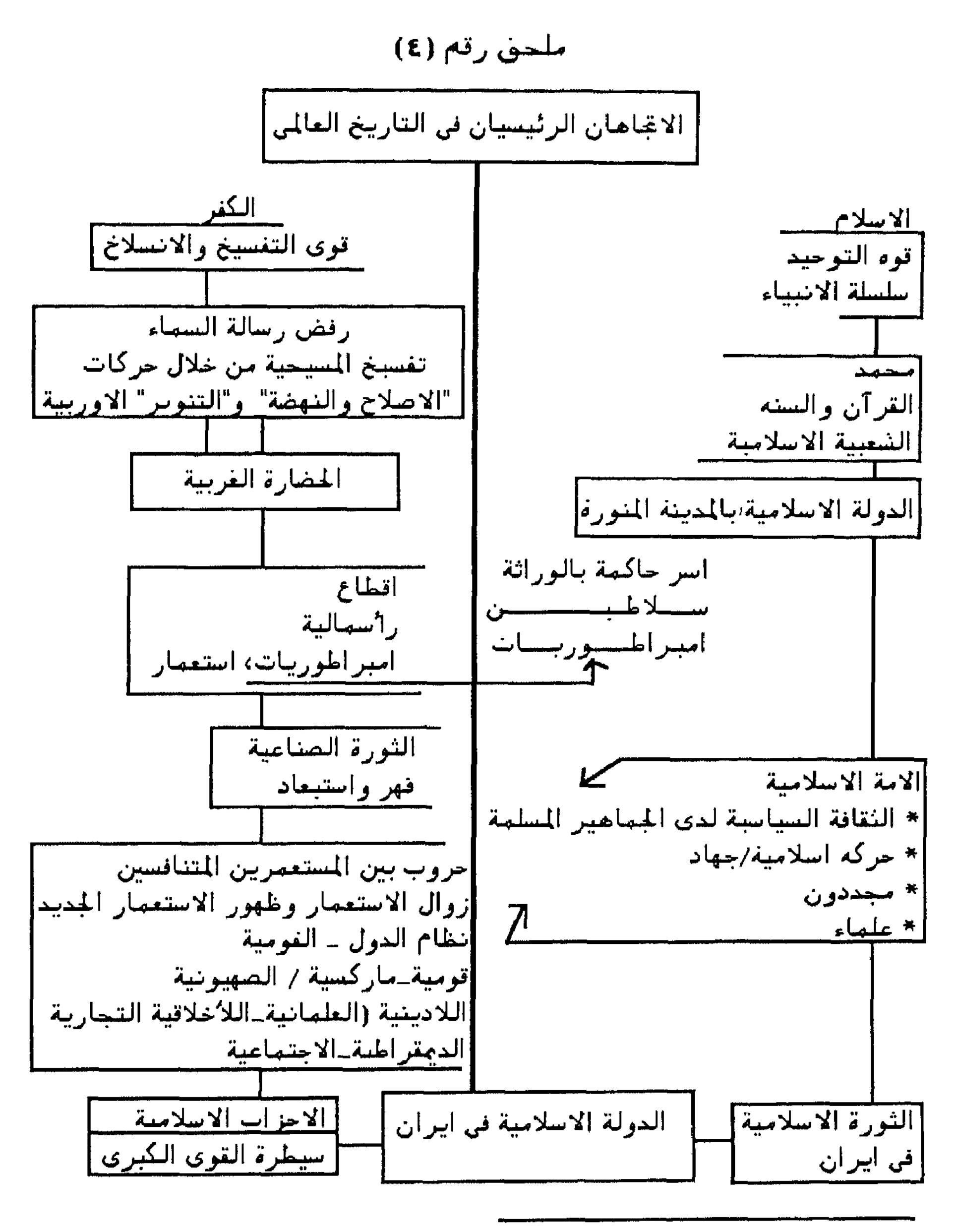
ملحق رقم (٢)
المسلمون في افريقيا (١٩٨١)

الدولــــة	المساحة كـم٢	السكان (مليون) ١٩٨١	٪ المسلمون
١ـنيجيريا	٩٢٤ر٠٠٠	٨٧ر٦	٪٧٧
٢ـمصر	١ر٠٠٠ر٠٠٠	٤٣ر٣	٪٩٣
٣ـالسودان	٢ر٥٠٠ر٠٠٠	١٩ر٢	٪٧٨
٤ـالمغرب	٦٠٥ر٠٠٠	٢٠ر٩	٪٨٩
٥ـالجزائر	٢ر٣٠٠ر٠٠٠	١٩ر٦	٪٩٧
٦ـمالي	١ر٢٤٠ر٠٠٠	٦ر٩	٪٩١
٧ـتونس	١٦٤ر٠٠٠	٦ر٥	٪٩٩
٨ـالسنغال	١٩٦ر٠٠٠	٥ر٦	٪٨٩
٩ـغينيا	٢٤٦ر٠٠٠	٥ر٦	٪٨٧
١٠ـغينيا بيساو	٢٢ر٠٠٠	ر٨	٪٧٨
١١ـفولتا العليا	٢٧٥ر٠٠٠	٦ر٣	٪٥٨
١٢ـالنيجر	١ر٢٦٧ر٠٠٠	٥ر٧	٪٩٥
١٣ـتشاد	١ر٢٨٠ر٠٠٠	٤ر٥	٪٨٣
١٤ـالصومال	٦٣٨ر٠٠٠	٤ر٤	٪١٠٠
١٥ـليبيا	١ر٧٦٠ر٠٠٠	٣ر١	٪١٠٠
١٦ـموريتانيا	١ر٠٣٠ر٠٠٠	١ر٦	٪١٠٠
١٧زامبيا	٨ر٥	ر٩	٪٣٠
١٨ـجزر القمر	٢١٧٠	ر٣	٪١٠٠
١٩ـتانزانيا	٩٢٥ر٠٠٠	١٩١	٪٦٠
٢٠ـاثيوبيا	١ر١٢٩ر٠٠٠	٣٢	٪٧٨
٢١ـساحل العاج	٣٢٠ر٠٠٠	٨ر٥	٪٤٩
٢٢ـالكاميرون	٤٧٥ر٠٠٠	٨ر٧	٪٥٤
٢٣ـبنين	١١٣ر٠٠٠	٣ر٦	٪٦٣
٢٤ـافريقيا الوسطى	٦٢٣ر٠٠٠	٢ر٤	٪٥٥
٢٥ـسيراليون	٧٢ر٠٠٠	٣ر٦	٪٥٣
٢٦ـتوجو	٥٦ر٦٠٠	٢ر٧	٪٥٠

ملحق رقم (٣)
الأقليات الاسلامية في الدول الافريقية عام ١٩٨١

الدولة	المساحة كم٢	السكان (مليون) ١٩٨١	% المسلمون
١ـ ملاوى	٦ر٢	١	٤٠٪
٢ـ ليبيريا	٩ر١	٤ر	٢٤٪
٣ـ موريشيوس	٣ر١	٦ر٣	١٦٪
٤ـ كينيا	٤ر١٧	٦ر٣	٢٢٪
٥ـ ملاجاش	٠ر٩	٤ر١	٢٠٪
٦ـ زامبيا	٥ر٨	٩ر	٢٠٪
٧ـ جابون	٩ر	٢٢ر	٣٥٪
٨ـ اوغندا	٠ر١٣	٤ر٢	٣٤٪
٩ـ الكنغوبرازفيل	٧ر١	١ر	١٠٪
١٠ـ غانا	٨ر١١	٩ر٢	٣٠٪

ملحق رقم (٤)



(١) المصدر د. كليم صديقي : التوحيد والتفسخ : مصدر سابق ص ٤١

ملحق رقم (٥)

الهيكل التنظيمي والاداري للاخوان

الهيئة التأسيسية لجماعة الاخوان

المرشد العام — مكتب الارشاد العام

الوكيل العام

نائب المرشد العام

السكرتير العام

الهيئة الفنية للجان	الوحدات المنفذة والأقسام الرئيسية		الهيئة الادارية
	الوحدات المنفذة	الاقسام الرئيسيه	
المالية السياسية القضائية الاحصائية الخدمات الافتاء الصحافة والترجمة	مكاتب ادارية مناطق شعب أسر	قسم نشر الدعوة قسم العمال والفلاحين قسم الجوالة قسم اسر قسم الطلبة قسم التربية البدنية قسم الاتصال الخارجي قسم المهن وفروعها	موظفو السكرتارية (المرشد العام) السكرتارية العامة مراقب المركز العام ومعاونة موظفو الخزانة قسم المبيعات والمكتبة سعاة وفراشون الأطباء ـ المهندسون القانونيون ـ المعلمون التجار ـ الزراعيون الاجتماعيون ـ الصحفيون الموظفون

المصدر : حسين بن محمد بن علي جابر : الطريق إلى جماعة المسلمين ، المنصورة الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٧، ص ٣٢٢.

ملحق رقم (٦)

التركيب الهيكلي لتنظيم الجهاد الاسلامي (٧٩ ـ ١٩٨١)

امير التنظيم

مجلس شورى التنظيم

لجنه الدعوه

١ ـ نشر الدعوه
٢ ـ تجنيد اعضاء جدد
٣ ـ التثقيف الفقهي والسياسي العام

ملاحظه :
(جدير بالذكر ان هذه اللجنه كان يرأسها محمد عبد السلام فرج قبل اغتيال السادات . واستطاع ان يضم اليه كافة فصائل الجهادالاسلامي وخاصه تنظيم الصعيد، وتنظيم الهرم الذى كان بقوده سالم الرحال ـ الاردني الاصل) .

لجنه العدة

١ ـ وضع الخطط
٢ ـ تنظيم حركه العمل وحركه التدريب
٣ ـ جمع المعلومات لصالح الخطه المرسومه والتي تهدف إلى احداث الثوره الشعبيه عن طريق تفجير الوضع من الداخل على كافه المستويات، والاصعده

ملاحظه :
(جدير بالذكر ان هذه اللجنه كان يرأسها قبل اغتيال السادات عبود الزمر وكان المسئول المباشر عن كل عملياتها)

اللجنه الاقتصاديه

١ ـ دعم التنظيم وتوفير الدعمه الماليه لحركته.
٢ ـ زياده الاعتماد والاستقلال الذاتي عن المجتمع المحيط
٣ ـ السرقات + عمليات الهجوم على محال المسيحيين (تسمى لديهم غنيمه) ممثلا المصدر المباشر للدعم المادى للتنظيم.

ملاحظه :
(هذه اللجنه لم يحدد رئيس لها بشكل قاطع داخل تنظيم الجهاد وان كان عبود الزمر هو العقل المدبر لكافه عمليات تدبير الدعم المادى وخاصه الهجوم على محال المسيحيين من تجار الذهب)

(١) هذا الشكل من اعداد الباحث من واقع وثائق وأوراق قضية الجهاد .

ملحق رقم (٧)

(خريطة توزيع تنظيم الجهاد على محافظات مصر)[1]

(١) عدد المتهمين – كما أوردتهم حيثيات الحكم بالقضية / ٣٠٢ متهم .

(٢) عدد الهاربين والذين توفاهم الله أثناء المحاكمة / ٣١ متهم .

(٣) الباقـــــى : ٢٧١

التوزيع الجغرافى لتنظيم الجهاد عام ١٩٨١

المحافظة	الجيزة	القاهرة	أسيوط	سوهاج	المنيا	قنا	بنى سويف	الفيوم	الشرقية	أسوان	البحيرة	الغربية	الوادى الجديد	القليوبية	الاسماعلية	الاجمالى
العدد	٧٨	٥٧	٣٢	٢٩	٢٢	١٢	١١	٩	٩	٢	٢	١	١	١	١	٢٧١
النسبة	٪٢٨ ٧٨	٪٢١	٪١١ ٨	٪١٠ ٧	٪٨.١٢	٪٤ ٤٣	٪٤ ٠٥	٪٣ ٣٢	٪٣ ٣٢	٪٧٤	٪٧٤	٪٣٧	٪٣٧	٪٣٧	٪٣٧	٪١٠٠

ملاحظات على التوزيع الجغرافى

(أ) الجدول مرتب ترتيباً تنازلياً.

(ب) يلاحظ أن هذا العدد من المتهمين لا يعطى الحقيقة كاملة وأن عدد الذين ألقى القبض عليهم أثناء حملة سبتمبر – أكتوبر ١٩٨١ قد وصل إلى خمسة آلاف فرد من الإسلاميين ولكن العدد السابق يعطينا فقط مجرد مؤشر هام على المناطق الأساسية التى نشط بها الجهاد ، ولايزال متواجدا بها حتى اليوم وتعداده يصل إلى عدة آلاف.

(ج) يلاحظ أن إجمالى عدد محافظات الصعيد كبير وما يقرب من نصف التنظيم تتكون من الصعيد حيث يصل إلى ١١٧ أى بنسبة ١٧ ٤٣٪.

(د) تعد « الجيزة » و « القاهرة » مجتمعة ممثلة تقريبا بنصف التنظيم (١٣٥) هذا إذا إستبعدنا العدد الهارب والذى توفاه الله بنسبة ٨٢، ٤٩٪.

(هـ) خلا قرار الاتهام والتوزيع السابق من محافظات بعينها كالأسكندرية والسويس على الرغم من وجود قيادات دينية بكليهما فالأولى (يوجد الشيخ المحلاوى) وبالثانية يوجد الشيخ (حافظ سلامة) وهما من القيادات التى يعتبرها الجهاد منه ، وكان السادات يعاديها .

(١) الجدول اعده الباحث من واقع البيانات الرسمية التى احتوتها القضية رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٨١ (قضية تنظيم الجهاد) أمن دولة عليا كذلك أنظر كتابنا «الاسلامبولى» مصدر سابق ص ٩٧ وجدير بالذكر أن الكتاب المذكور قد تم مصادرته من قبل أجهزة أمن الدولة فى مصر فى ابريل ١٩٨٩ .

ملحق رقم (٨)

الوزارة

يمثل الجدول التالي التشكيلات الوزارية التي عرفتها مصر في عهد الرئيس أنور السادات

تاريخ الوزارة	رؤساء الوزارات
٢١ أكتوبر ١٩٧٠	د. محمود فوزي
١٨ نوفمبر ١٩٧٠	د. محمود فوزي
١٤ مايو ١٩٧١	د. محمود فوزي
١٩ سبتمبر ١٩٧١	د. محمود فوزي
١٧ يناير ١٩٧٢	د. عزيز صدقي
٢٧ مارس ١٩٧٣	الرئيس أنور السادات
٢٦ ابريل ١٩٧٤	الرئيس أنور السادات
٢٦ سبتمبر ١٩٧٤	د. عبد العزيز حجازي
١٥ ابريل ١٩٧٥	السيد / ممدوح سالم
١٩ مارس ١٩٧٦	السيد / ممدوح سالم
٩ نوفمبر ١٩٧٦	السيد / ممدوح سالم
٣ فبراير ١٩٧٧	السيد / ممدوح سالم
٢٥ أكتوبر ١٩٧٧	السيد / ممدوح سالم
٧ مايو ١٩٧٨	السيد / ممدوح سالم
٢ أكتوبر ١٩٧٨	د. مصطفى خليل
١٩ يوليو ١٩٧٩	د. مصطفى خليل
١٤ مايو ١٩٨٠	أنور السادات
٢١ سبتمبر ١٩٨١	أنور السادات

المصدر : د. اكرام بدر الدين ، مصدر سابق ، ص ١٠٤

ملحق رقم (٩)

عضوية العائلات الأربعين في البرلمان الايراني

العائلـــــة	مقاعـد المجلس	مقاعد مجلس الشيوخ
١ـ عالام	٢	٣
٢ـ عدل	٩	٤
٣ـ افخامي	١١	١
٤ـ أكبر	١٥	٤
٥ـ علام	١	٠
٦ـ أميني	٤	٠
٧ـ أردلان	١٠	٠
٨ـ اشتياني	٨	٢
٩ـ بختياري	٤١	٣
١٠ـ بوشيري	١٣	٦
١١ـ بايات	١٥	١
١٢ـ دافتاري	٢	٤
١٣ـ ديبا	٩	٢
١٤ـ دولت شاهي	١٨	٠
١٥ـ ابراهيمي	١٠	٠

تابـــع

العائلــــــة	مقاعـد المجلس	مقاعد مجلس الشيوخ
١٦ ـاسامي	٩	٢
١٧ـ اسامي ـ خوي	٨	٢
١٨ـ اقبال	١١	١
١٩ـ اصفاندباري	١٩	٣
٢٠ـ فارمان فارميان	١٠	٠
٢١ـ حاكيمي	٣	٢
٢٢ـ هدايات	٩	٥
٢٣ـ جاهانباتي	٤	٦
٢٤ـ خاجي ـ نيري	١٥	٢
٢٥ـخالتباري	٤	١
٢٦ـ مهدوي	٢١	١
٢٧ـ متصور	١	٠
٢٨ـ بهلوي	ـ	ـ
٢٩ـ باناهي	٩	٠
٣٠ـ بيرنيا	١٣.	٠
٣١ـ قاراحوزلي	١٣	٠
٣٢ـ قاشقاي	١٤	١
٣٣ـ قافام	٦	٠
٣٤ـ صدري	١	٠

تابـــع

العائلـــــة	مقاعـد المجلـس	مقاعد مجلس الشيوخ
٣٥ـ صافارى	١١	٠
٣٦ـ سامبى	٧٢	٤
٣٧ـ فاكيلى	٦	٥
٣٨ـ فيسيك	٩	٠
٣٩ـ زاند	٣	٠
٤٠ـ زاغاتة	٣	١
٤١ـ ذو الفقارى	١٢	١
المجمـــــوع	٤١٠	٦٦

المصدر : چورج لينشوفسكى ، الصفوة السياسية فى الشرق الأوسط ،
مصدر سابق ، ص ص ٥٦ ـ ٥٧ .



المحتويات

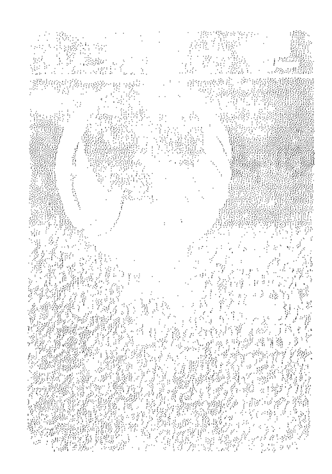
من إصدارات
سـيـنـا للنشـر

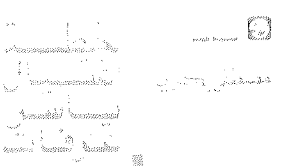




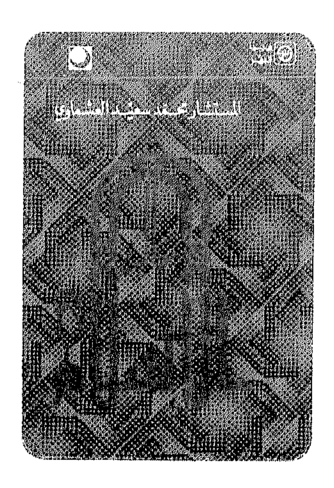


صــدر حديثــا









رقم الإيداع ١٨٨٩/ ١٩٩٠





هذا الكتاب

* الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، موضوع مثير للغاية، ملئ بالاسرار والقضايا الهامة التى باتت أمور حياتية بالنسبة لنا جميعاً.

* إن هذا الكتاب، الذى كان من قبل إطروحة الدكتوراة للمؤلف، يقدم ولأول مرة عربياً، دراسة علمية مقارنة، وبالوثائق، بين الحركات الإسلامية السرية فى مصر مثل (جماعات الجهاد الإسلامى - التكفير والهجرة، التيار القطبى، الإخوان المسلمين - الجماعات الإسلامية) وبين التنظيمات الإسلامية الثورية فى إيران شاملة المؤسسة الدينية الشيعية، وذلك خلال حقبتى السبعينات والثمانينات من هذا القرن، وموقف تلك القوى والتنظيمات من قضايا أساسية مثل (الجهاد المسلح - أنظمة الحكم - تكفير المجتمع - الصراع العربى الإسرائيلى وغيرها).

* هذا فضلاً عن أسباب ومظاهر الصحوة الإسلامية المعاصرة سواء على المستوى العالمى أو على مستوى المجتمعين المصرى والإيرانى.

* أما مؤلف هذا الكتاب فهو الكاتب والباحث المصرى المعروف الدكتور/ رف
أحمد الذى سبق أن قدم للمكتبة العربية العديد من الكتب والدراسات
والسياسية الهامة التى أثارت الاهتمام وفجرت العديد من القضايا الجديدة.
(

